

Religiöse Sozialisation und Individualisierung –
Zum religiösen Kultur- und Identitätskonflikt muslimischer Migranten

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der

Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von
Britta Kanacher
aus
Kaiserslautern

Bonn 2001

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

1. Berichterstatter: Professor Dr. Fürstenberg
2. Berichterstatter: Professor Dr. Hoheisel

Tag der mündlichen Prüfung: 09.02.2000

VORWORT	5
1. IDENTITÄTSBILDUNG IM RAHMEN DER SOZIALISATION	11
1.1. Gesellschaft und Individuum = Mehrheitsgesellschaft und Migrant?	11
1.2. Entwicklung der sozialen Perspektive - in der Migration unverändert?	26
1.2.1. Soziale Perspektiventwicklung in der Familie	32
1.2.2. Soziale Perspektiventwicklung in der Vorschulzeit	38
1.2.3. Soziale Perspektiventwicklung in der Schulzeit	41
1.2.4. Soziale Perspektiventwicklung in der Jugendphase	46
2. RELIGIÖSE SOZIALISATION - MUSLIMISCHE RELIGIÖSE ERZIEHUNG IN DER MIGRATION	52
2.1. Religiöse Sozialisation = Fremd- und Selbstsozialisation	52
2.1.1. Religiöses Lernen am Modell - Familie als islamischer „Urtyp“	57
2.1.2. Religiöses Lernen durch Unterweisung - Moschee und Koranschule	60
2.1.3. Religiöse Fremdverstärkung - Migranten und ihre Kinder in christlicher Umwelt	64
2.2. Kulturabhängige religiöse Sozialisation	67
2.3. Zusammenfassung: Inhomogene Sozialisationseinflüsse bei Migrantenkindern	76
3. DAS INDIVIDUALISIERUNGSPOTENTIAL IN CHRISTENTUM UND ISLAM	84
3.1. Kulturspezifische Identitätsverständnisse	84
3.1.1. Religionsformen und Identität	84
3.1.2. Das „modern-individualistisch“ orientierte Identitätsverständnis	86
3.1.3. Das „traditionell-kollektiviert“ orientierte Identitätsverständnis	90
3.1.3. Zum Verhältnis von Religionsform und Identitätsverständnis	94
3.2. Individualismus innerhalb des Christentums	98
3.3. Kollektiviert Orientierung innerhalb des Islam	107
3.4. Zusammenfassung: Migranten zwischen Individualismus und kollektivierter Orientierung	120
4. RELIGIÖS BEDINGTER KULTURKONFLIKT IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT	129
4.1. Individualisiertes Identitätsverständnis in der Moderne	129
4.2. Grundlagen eines religiös bedingten Kulturkonflikts	142
4.3. Muslimische Migranten in der Situation einer „Identitätsanomie“	150

5. REAKTIONSMUSTER IM KULTURKONFLIKT DER MODERNE	157
5.1. Mögliche Reaktionsmuster	157
5.2. Säkularismus	160
5.3. Fundamentalismus	169
6. RELIGIONSBEZOGENE KONFLIKTGRUPPEN IN DER MODERNE	182
6.1. "Muslimische Migranten" der ersten Generation	185
6.2. Im Aufnahmeland geborenen „Migranten“ - die zweite Generation	202
6.3. Islamische Organisationen als Spiegel der Identitätsanomie	217
7. MUSLIMISCHE IDENTITÄTS- UND KULTURKONFLIKTE IM VERGLEICH ZU ANDEREN KONFLIKTGRUPPEN	223
7.1. Die „modernen Christen“	223
7.2. Die Moderne in modernitätsfremden Ländern	235
7.3. Resümee	242
LITERATUR	250

Vorwort

In der vorliegenden Dissertation wird ein theoretisches Konzept erarbeitet, welches eine wachsende gesellschaftliche Inhomogenität der Wertorientierungen zu erklären sucht. Gegenwärtig läßt sich in vielen Gesellschaften, durch die Einführung und Etablierung westlich moderner Strukturen, eine wachsende Inhomogenität der Wertorientierungen unter den Individuen erkennen, die sich zu einem gesellschaftlich relevanten Wertantagonismus entwickeln kann.

Innerhalb der westlichen Moderne läßt sich dieser Antagonismus der Wertorientierungen in seinen Ansätzen ebenfalls feststellen. Dieser Sachverhalt soll in seiner derzeitigen Manifestation dargestellt und mögliche Verhaltensmuster an Beispielen von Personengruppen in der Bundesrepublik erörtert werden. Im weitesten Sinn verstanden, wird mit dieser Arbeit der Versuch einer soziologischen Zeitdiagnose unternommen.

In der westlichen Zivilisation wird oft von der multikulturellen Gesellschaft gesprochen. Die Bundesrepublik ist ein Beispiel hierfür. Hier wohnen neben deutschen Bundesbürgern auch andere Menschen unterschiedlichster Nationalität, Hautfarbe und Religion, die bereits einen nicht unerheblichen Anteil an der Bevölkerung darstellen. Nach den neuesten Angaben der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen¹ leben etwa 7,3 Millionen Ausländer in Deutschland. Dies entspricht einem Anteil von 8,9%² der Gesamtbevölkerung. Unter diesen ausländischen Mitbewohnern befinden sich etwa 2,8 Millionen Menschen muslimischen Glaubens, welche zu 75% türkischer Abstammung sind³. Die Aufenthaltsdauer der hier lebenden Ausländer beträgt bei einem großen Teil bereits mehr als 10, bei vielen sogar mehr als 20 Jahre⁴.

Unterschiedliche Gründe können für die Migration von Ausländern in die Bundesrepublik verantwortlich sein. Meist handelt es sich bei den ausländischen Mitbürgern um ausländische Arbeitnehmer, die im Zuge der Anwerbeverträge der 60er und 70er Jahre in die Bundesrepublik eingereist sind⁵. Aber auch politische Verfolgung, Kriege im Ursprungsland, bessere Ausbildungsmöglichkeiten an bundesdeutschen Schulen und Hochschulen sind Gründe für den Entschluß zur Migration.

¹ Die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerarbeit ist als Herausgeber der Studie benannt, die im Folgenden jeweils mit dem Autor Lederer bezeichnet wird.

² Lederer, H. 1997, S. 18: Angaben bezogen auf die Gesamtbevölkerung zum 30.06.1996

³ Spuler-Stegemann, U. 1998, S. 44

⁴ Lederer, H. 1997, S. 87

⁵ vgl. Bundesministerium des Innern 1997, S. 18: In der Bundesrepublik lebten 1997 „4,8 Millionen Ausländer aus den Anwerbeländern“.

Die Möglichkeit der Familienzusammenführung und die lange Zeit des Aufenthalts in der Bundesrepublik führen dazu, daß immer mehr Kinder von Ausländern die entscheidende Phase ihrer Sozialisation und Ausbildung in der deutschen Gesellschaft verbringen⁶. Eine "zweite und dritte Generation" von Migranten formiert sich, welche unter Lebensbedingungen heranwächst, die zu den Kindheitsjahren ihrer Elterngeneration im Herkunftsland völlig verschieden sind.

In vielfältiger Weise beschäftigen sich Wissenschaft und Politik mit den damit verbundenen Problemen und den Konsequenzen, die sich aus der Anwesenheit unterschiedlicher ethnischer Gruppen innerhalb einer Gesellschaft ergeben. Die verschiedenen Kulturen und mögliche Konfliktpunkte, die hieraus erwachsen, sind in den vergangenen Jahren in Deutschland auch ins öffentliche Interesse gerückt, spätestens seit den ausländerfeindlichen Aktionen von 1991/92.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich nicht mit dem Verhalten der Bundesbürger gegenüber Ausländern, sondern mit potentiellen Kultur- und Identitätskonflikten muslimischer Migranten, welche sich im Zusammenhang ihrer religiösen Sozialisation ergeben können. Dabei ist die Frage vorrangig, ob das Identitätsverständnis des Islam bzw. dessen Individualisierungspotential für mögliche Konflikte verantwortlich ist. Bezogen auf die "zweite und dritte Generation" konzentriert sich die Analyse auf die Frage, ob der Sozialisationsprozeß innerhalb westlicher Werte- und Normensysteme im Bezugsrahmen muslimisch-religiöser Sozialisation durch Familie und subkulturelle Einflußnahme zu Konflikten führen kann. Somit untersucht die vorliegende Arbeit die Auseinandersetzung muslimischer Migranten mit der sie umgebenden säkularen, westlich-modernen Gesellschaft.

Dabei gliedert sich die Arbeit in drei Teile, die aufeinander aufbauen:

- 1.- Darstellung des Problemfeldes anhand sozialisationstheoretischer und religionssoziologischer Betrachtungen.
- 2.- Entwicklung theoretischer Konzepte zum Identitätsverständnis auf der Basis der dargelegten Sozialisationsbedingungen und soziologischer Theorien. Auf der Grundlage religionswissenschaftlicher Sichtweisen werden im Anschluß hieran das Christentum und der Islam dargestellt, wobei deren Identitätskonzepte und Individualisierungspotentiale, orientiert an den theoretischen Überlegungen, hergeleitet werden. Hieran anknüpfend wird auch das Identitätsverständnis innerhalb der westlichen Moderne, welche als quasi-religiöses System gewertet wird, dargelegt. In der Konfrontation unterschiedlicher Identitätsverständnisse innerhalb der Moderne wird die von muslimischen Migranten wahrgenommene, Diskrepanz der Werte- und Normensysteme als Identitätsanomie bewertet.

⁶ Bundesministerium des Innern 1997, S. 19: „... von den insgesamt 7,2 Mio. Ausländern lebten am 31. Dezember 1995 49 v.H. seit 10 Jahren oder länger in Deutschland, darunter über 1 Mio. ausländische Kinder und Jugendliche, von denen mehr als zwei Drittel in Deutschland geboren wurden.“

3.- Reaktionsmuster auf die angenommene Identitätsanomie werden benannt und bezüglich des zu betrachtenden Personenkreises muslimischer Migranten untersucht. Der Vergleich mit „modernen Christen“ als auch mit Muslimen innerhalb der Heimatländer der Migranten schließt sich hieran an. Dieser Vergleich dient der Veranschaulichung der im Anschluß erläuterten politischen und gesellschaftlichen Änderungen, die für eine erfolgreiche Integration muslimischer Migranten notwendig erscheinen.

Im ersten Teil wird das Problemfeld muslimischer Migranten in der Bundesrepublik dargestellt, wobei ein Bezug zu sozialisationstheoretischen und religionssoziologischen Betrachtungen hergestellt wird. Der Mensch wird in Abhängigkeit von Interaktionen mit seiner Umwelt und seinen Mitmenschen beschrieben. Dabei liegt der Schwerpunkt der Betrachtung auf der Darlegung der Persönlichkeitsentwicklung in Abhängigkeit zu sozialen Bezugspersonen und sozialen Perspektiven.

Von besonderer Bedeutung ist dabei das Verhalten des Einzelnen in seiner religiösen Bestimmtheit. Mit Hilfe theoretischer Betrachtungen von Max Weber über die Vergesellschaftung einer religiösen Idee durch ihre Trägerschicht, wird auf eine Abhängigkeit von Sozialstrukturen von vorgegebenen Religionsformen hingewiesen. Webers Ergebnisse dienen im Kontext des theoretischen Modells als Beleg und Unterstützung der Einschätzung kulturspezifischer und kulturbedingter Entwicklung von Religionsformen.

Durch die Hervorhebung der Sozialisation als Mechanismus der Eingliederung der Individuen in die Gesellschaft wird ein Schwerpunkt der Arbeit auf den Einzelnen im System gerichtet, wobei sich der Blick auf die religiöse Sozialisation konzentriert. Die spezifische Bewertung von Religion als Sinndeutungssystem ermöglicht eine Reduktion der Definition des Menschen auf den Idealtyp des „religiösen Menschen“. Als religiöser Mensch wird ein Individuum auch bezüglich seines Selbstverständnisses geprägt. Dabei erscheint das Identitätsverständnis seiner jeweiligen Religionsform als wesentliches Bezugssystem. Das Selbstverständnis bzw. das Identitätsverständnis des Einzelnen erscheint in Abhängigkeit zur gesellschaftlich vorgegebenen Religionsform und damit kulturabhängig.

Um den Bezug zum Analyseschwerpunkt des muslimischen Personenkreises herzustellen, werden die jeweiligen Ausführungen anhand empirischer Untersuchungen zur Einflußnahme des Islam auf muslimische Migranten in Deutschland konkretisiert.

Im zweiten Teil wird ein theoretische Konzept erarbeitet, wonach von jeweils kulturspezifischen Identitätsverständnissen angegangen werden sollte. Auf der Grundlage religionsgeschichtlichen Materials werden daraufhin Unterschiede im Individualisierungspotential von Christentum und Islam dargestellt. In logischer Folge zur theoretischen Problemanalyse des ersten Bereiches bedingt jedes religiöse

System spezifische Werte- und Normenstrukturen, die durch das System legitimiert und vermittelt werden. Inwieweit diese Bedingtheit auch das Identitätsverständnis beeinflusst wird in Kapitel 2 deutlich.

Da beide Religionsformen bereits eine lange Entwicklungsgeschichte aufweisen und deshalb nicht als monolithische Blöcke gewertet werden können, muß sich die Analyse auf „idealtypische“ Betrachtungen beschränken. Dabei konzentrieren sich die Ausführungen auf die erarbeitete Unterscheidung eines „modern-individualistisch“ orientierten und eines „traditionell-kollektivistisch“ orientierten Identitätsverständnisses. Im Zusammenhang der allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Religionen von Volksreligionen zu Universalreligionen beschäftigt sich die Analyse mit Religionsmotivationen. In Volksreligionen stehen kollektive Religionsmotivationen im Vordergrund. In Universalreligionen sind individuell gegebene Religionsmotivationen von zentraler Bedeutung. Doch auch individuelle Religionsmotivationen können sich auf die religiöse Gruppe konzentrieren bzw. wieder auf die Gemeinschaft zurückwirken, so daß sich das Individuum über seine persönlichen Religionsmotivationen in die Gemeinschaft integriert. Diese Rückkopplung individueller Religionsmotivationen an die religiöse Gemeinschaft wird im Kontext der Untersuchung als „traditionell-kollektivistisch“ bezeichnet. Ein „traditionell-kollektivistisch“ orientiertes Identitätsverständnis unterscheidet sich konzeptionell von einem „modern-individualistisch“ orientierten Identitätsverständnis in vielschichtiger Weise, so daß hier keine Dichotomie von kollektivistisch bzw. individualisiert orientiertem Identitätsverständnis vorliegt. Hier stehen sich vielmehr zwei völlig verschiedene Identitätskonzepte gegenüber, deren gravierende Unterschiede in Kapitel zwei deutlich werden.

Merkmale der Moderne sowie Ausführungen zu dem in der Moderne existierenden parzellierten und stark individualisierten Identitätsverständnis schließen sich an die vorgenannten Darstellungen an. Als Basis der Analyse dienen auch hier religionswissenschaftliche Sichtweisen, welche die Moderne als Konfliktpotential bewerten. Die im ersten Kapitel dargelegten Zusammenhänge der Einflußnahme von religiöser Idee und Vergesellschaftung werden anhand der Protestantismusthese Webers weitergeführt. In diesem Kontext wird die „Vergesellschaftung der Idee der Vernunft“ als Orientierungsprinzip dargestellt. Die Aufklärung mit dem Ziel der praktischen und faktischen Emanzipation des Individuums von religiösen Vorgaben, führte zu nachvollziehbaren Veränderungen auf unterschiedlichsten gesellschaftlichen Ebenen. Das, durch das Christentum im Identitätsverständnis der Individuen vorhandene, „charismatische Selbstbewußtsein“ wurde, im Rahmen eines historischen Prozesses, von der christlichen Religionsform auf weltliche Bereiche übertragen. Die Lösung von christlicher Orientierung wurde mit der Vernunft, als obersten Instanz, legitimiert. Hinzu kam, daß im Zuge der Aufklärung individuelle Religionsmotivationen auf die Kontingenzfrage reduziert wurden. Diese reduzierten individuellen Religionsmotivationen wurden anschließend auf Wissenschaft und Technik als

Sinndeutungssysteme übertragen, weshalb die Moderne als „quasi-religiöses“ System gewertet werden kann. Im Kontext des dargelegten Zusammenhangs ergibt sich die Einschätzung, daß das in der Moderne festzustellende Phänomen der Säkularisierung, ausschließlich als Entfremdung von christlich-religiösen Werten zu verstehen ist. Da der Moderne ein „quasi-religiöser“ Charakter zugesprochen werden kann, scheint für den christlich-abendländischen Kulturbereich letztlich keine Säkularisierung im Sinne einer prinzipiellen Entfremdung von Religion gegeben.

Im dritten Teil werden die möglichen Reaktionsmuster auf die Kultur- bzw. Identitätsanomie in der Moderne erörtert. Dabei konzentriert sich die Betrachtung auf die beiden antagonistischen Formen „Säkularismus“ und „Fundamentalismus“, welche zu einem potentiellen gesellschaftlichen Wertantagonismus führen können. Beide Reaktionsmuster werden analysiert und in ihrer potentiellen Wirkung dargelegt. Möglichkeiten einer integrationsfördernden Haltung von Muslimen werden im letzten Kapitel der Untersuchung bezogen auf ihre gesellschaftlich und sozial notwendig erscheinenden Grundbedingungen beschrieben.

In Kapitel fünf werden die beiden Gruppen der in ihrer Heimatkultur muslimisch sozialisierten Migranten, sowie der in Deutschland „bikulturell“ sozialisierten „zweiten Generation“ in ihrem Konfliktverhalten dargestellt. Dabei werden bestehende Konfliktpotentiale mit dem theoretisch erarbeiteten Bezugsrahmen erklärt. Da leider kaum konkretes empirisches Material zum religiösen Verhalten von Muslimen vorliegt, wird zur Verifizierung des theoretischen Konzepts auf eine Darstellung der Entwicklungsgeschichte muslimischer Organisationen in der Bundesrepublik zurückgegriffen.

Als Vergleichsgruppen werden in Kapitel sieben der Untersuchung, „moderne Christen“ in ihrem Konfliktverhalten ebenso dargestellt wie Muslime in ihren Heimatländern. Für „moderne Christen“ scheinen sich in der Moderne zwei „Glaubenssysteme“ gegenüberzustehen: das christlich orientierte und das modern-säkulare. Dadurch stehen dem Individuum innerhalb seines identitätsbildenden Prozesses das christlich-religiöse Selbstverständnis in Konkurrenz zum „modern-säkularen“ gegenüber. Beide Konzepte entsprechen jedoch dem prinzipiellen Verständnis eines „modern-individualistisch“ orientierten Identitätskonzepts, weshalb eine potentielle Konfliktlage als weniger kritisch bewertet werden kann. Es scheint sich bei dieser Konfliktlage mehr um eine inhaltliche „Qual der Wahl“, denn um eine Identitätsanomie, im Sinne einer notwendigen Orientierung an einem neuen Identitätskonzept, zu handeln.

Für muslimische Menschen in ihren Heimatländern stellt sich jedoch eine völlig unterschiedliche Konfliktlage in Konfrontation mit modernen Strukturen dar. Sie sehen sich der Herausforderung der Annahme eines für sie fremden Identitätsverständnisses gegenüber. Sie sollen sich von ihrem „traditionell-kollektiviert“ orientierten

Identitätsverständnis lösen und sich selbst als Subjekt im Rahmen eines „modern-individualistisch“ orientierten Identitätsverständnis begreifen.

Beide Vergleichsbereiche untermauern die Anwendbarkeit des theoretischen Bezugsrahmens und lassen Schlüsse zu einem notwendigen Wandel im Umgang mit muslimischen Migranten zu. Integrierende Maßnahmen, die sich aus der Übertragung des theoretischen Konzepts einer bestehenden Identitätsanomie auf die Lebenswelt von Migranten muslimischen Glaubens erschließen lassen, werden im letzten Kapitel benannt. Die Dringlichkeit notwendiger Veränderungen ergibt sich aus der Möglichkeit eines gesellschaftlichen Wertantagonismus, wie er durch das theoretische Modell hergeleitet werden kann.

Der „Wertantagonismus“ der Individuen könnte zu einem gesellschaftsrelevanten Konfliktpotential in den Gesellschaften heranwachsen. Als Einzelwesen wählt das Individuum ein Reaktionsmuster aus. Durch die Teilnahme am Gemeindeleben, durch Äußerungen innerhalb seiner Bezugsgruppe und dergleichen trägt es zur Meinungsbildung auf kollektiver Ebene bei. Durch die Wahl religiös orientierter Parteien verschafft das Individuum, seiner politischen Potenz entsprechend seiner persönlichen religiösen Einstellung gesellschaftlich-politische Relevanz.

Diese Wirkungen individuell möglicher Wertantagonismen auf die kollektive und politische Institutionalisierungsebene bzw. das gesellschaftliche Entwicklungspotential individueller Kultur- bzw. Identitätskonflikte wird in dieser Arbeit jedoch nur als Möglichkeit genannt. Eine detaillierte Ausführung dieser Entwicklungsmöglichkeit bleibt für andere Forschungsarbeiten offen. Die Leistung dieser Arbeit liegt im Bereich der modellhaften Darlegung und Begründung von Zusammenhängen im Bereich der individuellen Institutionalisierungsebene, die zu einer antagonistischen Gesellschaftssituation führen können. Das sich sehr rasch ausbreitende Phänomen des Fundamentalismus innerhalb einiger islamisch orientierter Staaten wird in diesem Zusammenhang als ein Indiz zur Bestätigung dieses theoretischen Entwicklungsmodells gewertet.

Diese Dissertation war nur durch die Unterstützung und Betreuung durch Herrn Prof. Fürstenberg sowie die finanzielle Hilfestellung durch ein Wiedereinstiegsstipendium zum Abschluß einer Promotion im Rahmen des HSP II möglich. Hierfür möchte ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen. Daneben möchte ich meiner Familie, meinem Mann und unseren Kindern für ihre emotionale Unterstützung danken. Außerdem gilt mein Dank Frau Hermann-Stojanov und Frau von Sundahl-Troidl für die geistig rege Auseinandersetzung und die konstruktive Kritik.

1. Identitätsbildung im Rahmen der Sozialisation

1.1. *Gesellschaft und Individuum = Mehrheitsgesellschaft und Migrant?*

Die Soziologie definiert den Menschen als „notwendig soziales Wesen“⁷. Diese Annahme ist die Voraussetzung für die Notwendigkeit der Sozialisation. Im Gegensatz zu Tieren, deren Verhaltenssicherheit durch artspezifische und vererbte Instinkte vorgegeben ist, verfügt der Mensch über keine bzw. nur sehr wenige angeborene Verhaltensweisen. Die evolutionäre Entwicklung des Menschen hat zur Verkümmern des Instinktverhaltens geführt. Diese „Freistellung vom Instinktzwang“ bedeutet für ihn eine Verhaltensunsicherheit, die erst durch kulturelles Lernen in sozialen Interaktionsprozessen überwunden werden kann.⁸ Der Mensch ist ein instinktreduziertes Wesen, weshalb ein Ausgleich dieser Reduktion vorgenommen werden muß. Die Instinktreduktion fordert, zusammen mit der Feststellung der Mensch sei eine „normalisierte Frühgeburt“⁹ bzw. ein „unspezialisiertes Mängelwesen“¹⁰, die Kompensation dieser Mängel durch Lernen und Erziehen. Evolutionär bedingte Mängel des Menschen schaffen die anthropologische Voraussetzung der Lern- und Erziehungsbedürftigkeit des Menschen. Die Kehrseite dieser Lern- und Erziehungsbedürftigkeit ist die unendliche Lern- und Erziehungsfähigkeit. Sie wird gefördert durch das Icherleben sowie das Sinn- und Werterleben, welches nur bei den Menschen gegeben ist¹¹.

Aus den anthropologischen Gegebenheiten, wie sie Portmann und Roth beschreiben, folgert Dieter Claessens eine „Offenheit“ und „Gebrochenheit“ des Menschen. Als unterentwickeltes, durch seine Mängel gebrochenes Wesen, muß beim Mensch seine „exzentrische Personalität“¹² entwickelt werden, was eine Offenheit voraussetzt. In

⁷ vgl. hierzu Jaeggi/Faßler 1982, S. 17ff

⁸ Görlitz 1973, S. 124

⁹ Portmann 1951, S. 45: „Nach einem Jahr erlangt der Mensch den Ausbildungsgrad das ein seiner Art entsprechendes echtes Säugetier zur Geburt verwirklichen müßte..“. Ders. S. 47: „Der Neugeborene ist daher eine Art ‘physiologischer’, d.h. normalisierter Frühgeburt, oder ein sekundärer Nesthocker.“

¹⁰ Gehlen 1993, S. 31f: „Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheit, Unspezialisiertheit, als Primitivismen, d.h. als Unterentwickeltes zu bezeichnen sind; also wesentlich negativ.“

¹¹ Roth 1976, S. 115: „Die angeführten Fakten belegen also seine unendliche Lernbedürftigkeit wie seine Lernfähigkeit“. S. 116: „Diese Schwäche der Instinktorganisation beim Menschen bildet die Voraussetzung für jene Steigerung der Lernfähigkeit, die dem Menschen im prinzipiellen Unterschied zum Tier Bestimmung ist.“

¹² Claessens 1972, S. 23: „... wenn zugestanden wird, daß der Mensch in dieser Situation eines ‘Katalysators’, eines Entwicklungshelfers, eines ‘Mediums’ bedarf, das ihn aus dem Circulus der Mängelhaftigkeit oder Gebrochenheit wenigstens zu Beginn seines Seins heraus - und in seine existentielle ‘exzentrische Personalität’ hineinhilft.“

seinen Überlegungen verknüpft Claessens vier Problembereiche, die ihn zu seiner Vorstellung von der „zweiten, soziokulturellen Geburt“ leiten. Den ersten Problembereich stellt das wissenschaftliche Menschenbild dar, welches zweitens, in Verbindung mit der notwendigen Sozialisation steht, die wiederum drittens, in einem Verhältnis zu kleinen Gruppen zu betrachten ist, welche die Weitergabe kultureller Werte innerhalb der Gesellschaft, als vierten Bereich, mittragen. In Claessens Definition ist der Mensch ein exzentrisches Wesen, welches sich ein Gegengewicht zu seiner Exzentrizität geschaffen hat, um diese zu kompensieren. Das Gegengewicht konstituiert sich in dem, was wir als Kultur bezeichnen. Der Säugling, die „neugeborene Frühgeburt“¹³, ist ein „offenes Wesen“, das erst durch Vorgaben mittels „Entwicklungshelfer“ seine Menschlichkeit realisieren kann. Hierbei ist der soziale Optimismus eine notwendige Voraussetzung.

Als erste Bezugsperson des Kindes gilt meist die Mutter, welche im Heranwachsen des Kindes von einer zunehmenden Anzahl von Personen und durch die Umwelt ergänzt wird. Im Prozeß der emotionalen Fundierung nimmt ein Kind immer mehr „Welt“ in sich auf und drängt dabei das erste Modell der „Welt“ (die Mutter) immer weiter aus der eigenen, sich entwickelnden Vorstellungswelt hinaus. An die Stelle der vorgelebten Welt tritt die eigene Welt, zu der selbst Stellung bezogen wird. Ist dieser Prozeß abgeschlossen, hat die zweite, soziokulturelle Geburt ihr entscheidendes Stadium erreicht, die existentielle, „exzentrische Personalität“ hat sich konstituiert.

Es sollte deutlich werden, daß Persönlichkeitsbildung oder auch Individualisierung nur in Interaktion mit Personen und Umwelt möglich ist. Der Mensch ist auf Grund anthropologischer Vorgaben ein „notwendig soziales Wesen“ und somit als Einzelwesen von seiner Umwelt und von Sozialisation abhängig!

Sozialisation (Sozialisierung) bezeichnet die Prägung von Verhalten bzw. den Prozeß der ständigen Anpassung eines Individuums (vor allem des Kindes) an die Normen oder typischen Verhaltensweisen der Gesellschaft.¹⁴ Dabei ist die Annahme der Lebensweise einer Gesellschaft auf langjährige soziokulturelle Anregungen und Lernhilfen angewiesen. Diesbezügliche Versäumnisse können später nur sehr schwer ausgeglichen werden¹⁵.

Der Sozialisationsprozeß ist jedoch nicht einseitig sondern wechselseitig. Der Mensch ist ein Individuum, welches in seiner Entwicklung, in der Gestaltung seiner „Personalität“, von vielerlei äußeren Gegebenheiten einerseits geformt wird, jedoch dabei seinerseits selbst formgebend wirkt. So ist der Mensch z.B. Träger sozialer

¹³ nach Portmann, der von einer „normalisierten Frühgeburt“ spricht, vgl. Fußnote 9

¹⁴ vgl. hierzu Claessens 1972, S. 38ff und Roth 1976, S. 129f

¹⁵ Als Beispiel für versäumte Sozialisation ist der Hospitalismus zu nennen, aber auch "verwilderte Kinder", "Wolfskinder", "Kaspar -Hauser-Schicksal" sind darunter zu verstehen.

Positionen, die ihm durch bestimmte Gruppenzugehörigkeiten zugesprochen werden. Damit wirkt er im Rahmen sozialer Prozesse durch seine soziale Rolle und erhält durch die Teilnahme an gesellschaftlichen Institutionen einen sozialen Status. Als Erwachsener kann ein Mensch soweit individualisiert sein, daß er sich von der Gesellschaft isolieren möchte. Bis zu diesem Zeitpunkt jedoch vollzieht sich seine Entwicklung unter notwendiger Interaktion mit Einzelnen, mit seiner ihn umgebenden Umwelt und mit der Gesellschaft als ihn umgebendes soziales System.

Für diese Untersuchung stellen sich folgende Fragen: Wie und unter welchen Bedingungen entsteht ein gesellschaftliches und hieraus erwachsend ein persönliches Identitätsverständnis im Rahmen der Sozialisation? In wieweit ist auch der Prozeß der Individualisierung hiervon abhängig? Kann das individuelle Identitätsverständnis seinerseits auf gesellschaftliche Strukturen zurückwirken?

Um diese Fragen zu beantworten, muß das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft näher untersucht werden. Hierzu bedarf es zuerst der Abgrenzungen der jeweiligen Begriffe. Wie bereits deutlich wurde, vermittelt die Sozialisation Verhaltens- und Wertnormen einer Gesellschaft. Wie grenzt sich Gesellschaft gegenüber dem Individuum ab? Was bedeutet Gesellschaft für das Individuum?

Der Begriff „Gesellschaft“ ist sehr abstrakt und Definitionen, welche ihn klären sollen, sind meist durch Betrachtungsweisen und Gedankeninhalte des Definierenden beeinflusst. Lesen wir im Brockhaus nach, so finden wir dort folgende Definition: „Der Begriff gründet sich auf die Tatsache, daß der Mensch immer nur im Zusammenleben und Zusammenwirken mit Gleichen anzutreffen ist und bestimmte Kulturen und Institutionen auf dieser Grundlage verstehbar sind.“¹⁶ Hier wird einer genauen Definition insoweit aus dem Weg gegangen, als nicht der Inhalt des Begriffs, sondern dessen Grundlage erklärt wird. Wichtig für die Notwendigkeit der „Gesellschaft“ ist der Umstand, daß der Mensch als ein soziales Wesen mit anderen zusammenleben muß. Die Grundprämisse des Menschen als notwendig soziales Wesen schafft die Notwendigkeit einer menschlichen Gesellschaft.

Um einer inhaltlichen Definition des Begriffes näher zu kommen, kann die Betrachtung seines geschichtlichen Wandels nützlich sein. In der Ständegesellschaft, d.h. im 16./17. Jahrhundert, wurde die Gesellschaft als starre, in den absoluten Staat und seine Rechtsordnung eingeordnete Struktur gesehen. Die bürgerliche Gesellschaft des 18. Jahrhunderts machte jedoch deutlich, daß die Gesellschaft auch Eigenbewegungen vollziehen kann. Klassenbildung, Klassengegensätze und Klassenkämpfe, Verstädterung und Industrialisierung waren Anzeichen für Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der Gesellschaft, welche eine neue Deutung des Begriffs „Gesellschaft“ herausforderten.

¹⁶ Siehe Brockhaus Enzyklopädie, Bd. EC/GZ unter Gesellschaft

Jean-Jacques Rousseau hat als erster den Begriff der Gesellschaft zu definieren versucht. Er verstand die Gesellschaft nicht als die Summe ihrer Einheiten, der Gruppen und Individuen, sondern als einen gleichsam mit eigenem Leben begabten Funktionszusammenhang. Dieser kann sich über die einander widerstrebenden Einzelinteressen durchsetzen und hierdurch Struktur und Tendenzen des Ganzen bestimmen. Voltaire und Ferguson erkannten in der Gesellschaft den eigentlichen Träger der Kultur und Zivilisation und forderten deshalb eine Geschichte der Gesellschaft anstelle der politischen Geschichte. Auch Marx benutzte dieses Verständnis von Gesellschaft um seine Theorien zu formulieren. Somit wurde es möglich, den historischen Materialismus als Ursache für die darauf folgende „naturgesetzliche Notwendigkeit“ der klassenlosen Gesellschaft zu sehen.

In jüngster Zeit deutet der Begriff der „pluralistischen Gesellschaft“ darauf hin, daß sich die herkömmlichen Strukturen der Gesellschaft mehr und mehr zugunsten eines vielschichtigen Gruppen- und Wertesystems auflösen. Somit stehen wir heute vor der Notwendigkeit „Gesellschaft“ als nicht festen „Wert“, sondern als flexible „Größe“ zu bewerten¹⁷.

Als flexible Größe wird Gesellschaft unter verschiedene Aspekten beurteilt:

- 1.- Betrachten wir nur den Menschen und seine Verhaltensweisen, so entdecken wir, daß die Menschen in Beziehung zueinander stehen und auf dauerhafte zwischenmenschliche Kontakte angewiesen sind. In diesem Zusammenhang bedeutet der Begriff „Gesellschaft“ in seiner allgemeinsten Verwendung, das notwendige „Aufeinander-Angewiesen-Sein“ der Menschen¹⁸.
- 2.- Bewerten wir soziale Beziehungen innerhalb komplexer Einheiten, so ist einer der gebräuchlichsten Termini „Gesellschaft“. Amerikaner, Deutsche usw. werden als Gesellschaft bezeichnet¹⁹.
- 3.- Auf dem Hintergrund des „strukturell-funktionalen Ansatzes“ umfaßt der Begriff die Summe aller integrierenden Handlungs- und Verhaltenssysteme einer Gemeinschaft. Gesellschaft umfaßt hier ein „theoretisches Konstrukt einer Einheit von Annahmen und Begriffen“²⁰.

„Die Gesellschaft ist ein vielseitiger Wirkungszusammenhang zahlreicher sich zueinander in bestimmten Weisen verhaltender und mit- und für-, aber auch neben- und gegeneinander handelnder Personen. Damit ist die Gesellschaft kein ruhendes Gebilde, sondern ein Kräftespiel in dauernder Tätigkeit. Allerdings läuft der Wirkungszusammenhang unter einer Reihe kaum veränderlicher oder

¹⁷ Siehe Brockhaus Enzyklopädie, Bd. EC/GZ unter Gesellschaft

¹⁸ vgl. Bellebaum 1972, S. 17

¹⁹ ders. S. 30

²⁰ vgl. Eggers, Steinbacher 1979, S. 39f

gleichbleibender Gegebenheiten ab. Daher muß die Gesellschaftsforschung nicht nur die dynamischen, sondern auch die als konstant (weniger als statisch) angesehenen Erscheinungen berücksichtigen.²¹ Auch diese Definition ist sicherlich nicht allumfassend, doch sie konzentriert den Blick auf das Zusammenwirken der Individuen und auf die Strukturen, die aus diesem Zusammenspiel entstehen.

Bezogen auf die Aussagen der vorliegenden Arbeit wird Gesellschaft sowohl als spezifische Struktur zwischenmenschlicher Handlungsbeziehungen (1.) als auch als integrierte Handlungseinheit (2.) betrachtet. Hieraus resultiert die Bewertung der Gesellschaft als Bezugspunkt für Erscheinungen, die dem Individuum bzw. seiner Freiheit und Spontanität entgegenstehen. Diese (3.) Betrachtung führt zum Gegensatz von Individuum und Gesellschaft, wodurch Gesellschaft auch zum Bezugspunkt soziologischer Theoriebildung wird. Dabei konzentriert sich der Interessensschwerpunkt dieser Arbeit auf die Probleme, die sich aus der zunehmenden sozialen Differenzierung und der damit immer neu notwendigen gesamtgesellschaftlichen Integration ergeben. Die moderne westliche Gesellschaft ist geprägt vom Pluralismus. Als Aufgabe der Soziologie innerhalb der modernen Industriegesellschaft ist deshalb die Regulierung und Begrenzung sozialer Konflikte und Wandlungsprozesse zu formulieren.

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muß neben der Gesellschaft auch das Individuum näher erläutert werden. Der Gesellschaft als Struktur steht der Einzelne mit seiner Persönlichkeit gegenüber. Die Individualität bezeichnet alle Merkmale durch die sich ein Mensch als Individuum auszeichnet. Als individuelles Wesen entspricht der Mensch, wie bereits erwähnt, biologisch einem durch soziales Handeln sozialisierbaren und kultivierbaren Organismus. Als hilfloses Wesen geboren, erhält der Mensch durch seine Erziehung und Sozialisation alle Voraussetzungen, um als integrierter Teil **seiner** Gesellschaft zu existieren. Als Glied **seiner** Gesellschaft wird der Mensch in einen historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhang hineingeboren. Durch die vorgegebene (historisch, geographische) Situation und Kultur wird der Mensch letztlich auch in seiner individuellen Entwicklung begrenzt.

Bedeutende Begriffe im Zusammenhang der individuellen Entwicklung sind neben der Sozialisation, die sich in die primäre und sekundäre Sozialisation aufgliedert, auch die Enkulturation sowie die Personalisation.

Bei der Sozialisation werden soziale Verhaltens- bzw. Lebensweisen vermittelt. Das Werte- und Normensystem einer Gesellschaft wird durch Lernprozesse verinnerlicht. Dieser Prozeß ist dabei meist so intensiv, daß die erlernten Normen und Werte für den Angehörigen einer Gruppe als eigene „innere Verhaltensmuster“ wirken.

²¹ vgl. Wallner 1975, S. 17

In der Kulturanthropologie wird das Erlernen der Kultur im umfassenden Sinne als Enkulturation bezeichnet. Die Dimensionen der Enkulturation umfassen das Erlernen der kulturellen Lebensweise einer Gesellschaft, wobei sich eine kulturelle Kompetenz entwickelt. Kulturgüter einer Gesellschaft werden in der Generationenfolge überliefert und fortgeführt. Dabei wird auch eine kulturelle Produktivität und Kreativität aktiviert.

Unter Personalisation wird die Ausbildung und Anwendung der menschlichen Fähigkeit zur Integration des sozialen und kulturellen Pluralismus verstanden. Mit diesem Begriff wird die Fähigkeit des Individuums bezeichnet, welche die Vielfalt sozialer und kultureller Maßstäbe beurteilend, unterscheidend, ablehnend, integrierend sowie verändernd aufnimmt. Letztlich ist eine koordinierte und verantwortlich gestaltete Rückwirkung des Individuums auf die Faktoren der Gesellschaft und der Kultur gemeint²².

Diese drei Faktoren der Entwicklung zur individuellen Persönlichkeit sind jeweils eigenständige Bereiche, die jedoch untrennbar zusammengehören. In der Sozialisationsphase finden auch Enkulturation und Personalisation statt.

Konkretisierung: *Im allgemeinen, d.h. für ein geschlossenes System einer Gesellschaft stellt dieses Zusammenspiel kein Problem dar. Alle Werte und Normen einer Gesellschaft spiegeln sich in den Teilbereichen der Sozialisation wider. Das Gesamtbild von Enkulturation und Sozialisation kann in der Personalisation ein homogenes Empfinden erwachsen lassen. Gesellschaftssysteme, wie sie für die dargelegten sozialisationstheoretischen Ansätze angenommen werden, existieren heute meist jedoch nicht mehr in dieser geschlossenen Form. Dennoch bietet z.B. die Bundesrepublik für deutsche Kinder christlicher Eltern die Möglichkeit einer homogenen Sozialisationsphase, da diese Kinder als Individuen der Mehrheitskultur innerhalb eines sozialen Umfeldes aufwachsen, das sich auf christlich-abendländische Kultur beruft.*

Für Kinder ausländischer Eltern muslimischen Glaubens ist das homogene Zusammenspiel von Enkulturation und Personalisation innerhalb ihrer Sozialisation jedoch in dieser Form nicht gegeben. Die Sozialisationsbedingungen muslimischer Migrantenkinder unterscheiden sich von denen deutscher Kinder, da die Herkunftskultur der Eltern, im Rahmen der Enkulturation und Sozialisation auf die Kultur des Aufnahmelandes trifft. Es stellt sich somit die zentrale Frage, welche Auswirkungen unterschiedliche Normenorientierungen auf den Prozeß der Sozialisation haben. Welche Folgen hat eine inhomogene Wertvermittlung auf muslimische Kinder in der Bundesrepublik?

²² vgl. hierzu Weber, E. 1974, S. 55: „Die Personalisation besteht im Wesentlichen darin, ein autonomes Gewissen zu bilden, das auch dem sozialen Druck gegenüber kritisch bleibt.“ sowie Bellebaum 1972, S. 86: Hier weist Bellebaum auf einen nicht einheitlichen Sprachgebrauch hin, wobei er selbst das Ergebnis des Zusammenwirkens der genannten Faktoren als „sozialkulturelle Persönlichkeit“ bezeichnet. Vgl. auch Büchner 1985, S. 33

Auf der Basis der Sozialisationstheorien von Claessens haben Schrader/Nikles/Griese²³ bereits sehr früh diesen Problembereich empirisch untersucht. Für ihre Untersuchung haben sie drei Idealtypen, je nach Einreisealter des Migrantenkindes, unterschieden: 1.- das Kleinstkind, welches in Deutschland geboren wurde oder in der Phase der Soziabilisierung nach Deutschland gekommen ist. 2.- das Vorschulkind, welches zwischen dem 1. und 5. Lebensjahr einreiste sowie 3.- das Schulkind, das zwischen dem 6. und 14. Lebensjahr nach Deutschland kam²⁴. In ihrem Ergebnis kommen Schrader/Nikles/Griese zu dem Schluß, daß das Alter des Kindes bei der Einreise bzw. das in der Heimatkultur erlangte Sozialisationsniveau für den Ablauf und das Ergebnis des Sozialisationsprozesses in der BRD von entscheidender Bedeutung ist²⁵. Für die Enkulturation des Kleinstkindes gehen die Autoren davon aus, daß diese „...mit der Herkunftsfamilie unter dem dominanten Einfluß der Minderheitensubkultur und in den Kinderspielgruppen auch - je nach Wohngegend - unter dem dominanten Einfluß der Fremdkultur...“ stattfindet²⁶. Aus diesem Enkulturationseinfluß beider Kulturen ergibt sich nach Meinung der Autoren eine „vorläufige Basispersönlichkeit“²⁷, welche durch ihre Offenheit für weitere Strukturierung, eine spätere völlige Integration und Assimilation erwarten läßt²⁸. Für die zweite Gruppe der Migrantenkinder, für die Vorschulkinder, gehen die Autoren von einem Bruch im Prozeß der Enkulturation aus²⁹, der eine „kulturell diffuse(n) Basispersönlichkeit“³⁰ zur Folge hat. In letzter Konsequenz ist demnach eine Prognose zukünftigen Verhaltens dieser „Anpassungskünstler“ kaum möglich. Eingliederung oder aber Rückkehr in das Herkunftsland erscheint als gleichwertige Perspektiven und die Entscheidung als zufällig³¹.

Für das Schulkind gehen Schrader/Nikles/Griese von einer kulturellen Rollenübernahme auf der Basis der Heimatkultur aus, die aufgrund der monokulturellen Basispersönlichkeit³² im Erwachsenenalter zu einer Identifikation mit

²³ Schrader/Nikles/Griese 1976

²⁴ vgl. dies. S. 73: „Übersicht Nr. 3.1.: Anpassungsprozesse ausländischer Kinder in der BRD in Abhängigkeit zum Einreisealter“

²⁵ vgl. Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 69

²⁶ dies. S. 68f

²⁷ dies. S. 69

²⁸ Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 71: „Diese hier mischkulturell enkulturierten und sich danach assimilierenden Kinder werden sich größtenteils mit der Fremdkultur ... identifizieren...“

²⁹ dies. S. 68: „Die Folge ist eine unterbrochene Enkulturation und ein Enkulturationsdefizit bezüglich der Heimat- wie der Minderheitensub- und der Fremdkultur. ... Im Grunde genommen handelt es sich in diesem Falle der Unterbrechung des Enkulturationsprozesses um die gestörte Grundlegung einer bi-kulturellen Basispersönlichkeit, die die weiteren Sozialisationsprozesse und die endgültige Festigung der Identität erschwert und weitere Anpassungs- und Auseinandersetzungsprozesse erfordert.“

³⁰ dies. S. 68

³¹ dies. S. 71

³² Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 67f. „Das ‘Schulkind’ wurde im Heimatland unter dem alleinigen Einfluß der Heimatkultur enkulturiert, hat entsprechend seine kulturelle Rolle (Türke, Griechen,

der „ursprünglichen ethnischen Zugehörigkeit“³³ führt. Die Untersuchung zeigt deutlich einen Zusammenhang von Persönlichkeitsentwicklung und möglicher Wirkungen durch einen Wechsel zwischen kulturellen Zusammenhängen.

In ihrer Untersuchung von 1976 versucht Boos-Nünning³⁴ eine theoretische Erklärung der Sozialisations- und Identitätsprozesse von Migrantenkindern, wobei sie von einer Diskrepanz im Normen- und Wertesystem ausgeht³⁵. Auch sie stellt einen Zusammenhang von Einreisealter und möglicher Problembelastung fest. Für ihre Ausführungen stützt sie sich auf drei bis dato vorliegende Untersuchungen, welche die „These von Störungen bei der Entwicklung der Ich-Identität ausländischer Kinder“³⁶ bestätigen. Nach Auswertung dieser Studien konstatiert sie Schwierigkeiten bei der Entwicklung der Ich-Identität vor allem bei jenen Kindern, die bereits in der Bundesrepublik geboren wurden oder in frühem Kindesalter eingereist sind. Sie geht bei ihren Überlegungen davon aus, daß Kinder dieser Altersgruppe beide Kulturen - die der Eltern und die der Aufnahmegesellschaft - unzureichend internalisiert haben. Da der „Aufbau der soziokulturellen Persönlichkeit bei der Auswanderung noch nicht abgeschlossen“³⁷ war, entsteht eine Konfliktsituation, die sich aus dem Vorhandensein eines neuen Sozialisationszusammenhangs ergibt. Demgegenüber erachtet die Autorin bei erwachsenen Migranten oder im Jugendalter eingereisten Personen die „Persönlichkeitsentwicklung größtenteils durch das Heimatland geprägt“³⁸ und deshalb weniger problembelastet im Kontext der Migration.

Auch wenn beide Untersuchungen zu scheinbar völlig verschiedenen Ergebnissen gelangen, so gehen beide von Phasen der Sozialisation aus, in welchen der Aufbau einer soziokulturellen Persönlichkeit erfolgt. Innerhalb dieser Phasen scheint eine konfliktfreie soziokulturelle Persönlichkeit nur im Zusammenhang eines homogenen Kulturkontextes möglich. Schrader/Nikles/Griese schätzen die „vorläufige Basispersönlichkeit“ des Kleinstkindes, entsprechend den damals gängigen politischen Assimilationswünschen, als der Integration förderlich ein. Heute existieren in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die Bedeutung des Einreisealters auf den Identitätsbildungsprozeß unterschiedliche Positionen³⁹, wobei Zusammenhänge zwischen Einreisealter und Grad der Assimilation, wie sie Schrader/Nikles/Griese

Spanier, Italiener oder Jugoslawe) angenommen und hat eine eindeutig determinierte monokulturelle Basispersönlichkeit.“

³³ dies. S. 70

³⁴ Boos-Nünning 1976

³⁵ vgl. dies. S. 113

³⁶ vgl. dies. S. 113

³⁷ Boos-Nünning 1976, S. 119

³⁸ vgl. dies. S. 120

³⁹ vgl. Auernheimer 1990, S. 231. Hier verweist Auernheimer in diesem Zusammenhang auf Untersuchungen von Esser u.a. 1986; Gaitanides 1983; Kalpaka 1986; Lopéz-Blasco 1983; Mihelic 1984; Walz 1980.

sehen, inzwischen als empirisch falsifiziert gelten⁴⁰. Dennoch muß auf das Einreisealter ausländischer Kinder eingegangen werden. Wenn davon auszugehen ist, daß für die Entwicklung der Persönlichkeit eines Individuums relativ homogene Wertvermittlungen seitens des Elternhauses, der Schule, der örtlichen Gemeinschaft und der Gesellschaft von Vorteil sind, so darf die inhomogene Wertvermittlung als Sozialisationsfaktor bei Migrantenkindern nicht unbeachtet bleiben⁴¹.

Für die vorliegende Analyse scheint ein prinzipieller Zusammenhang von potentiellen Problemen im Rahmen der Persönlichkeitsentwicklung und Migrationssituation wissenschaftlich hinreichend belegt. Seit den 70er Jahren besteht ein öffentliches als auch wissenschaftliches Interesse an Forschungsarbeiten, welche sich mit der Situation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik beschäftigen. Bedingt durch das Familienzusammenführungsgesetz reisten ausländische Kinder und Jugendliche in die Bundesrepublik ein. Um die hierdurch erwachsenden Probleme besser zu verstehen, beschäftigten sich Wissenschaftler in zunehmendem Maß mit den Sozialisationsbedingungen dieser Kinder in ihren Heimatländern. Einen zweiten wichtigen Themenkreis stellten Fragen zur soziokulturellen Herkunft der Elterngeneration dar. Beide Arbeitsbereiche führten schließlich zur Auseinandersetzung mit migrationsbedingten Veränderungen der familiären Sozialisation ausländischer Kinder sowie der Frage nach ihrer persönlichen kulturellen Orientierung. Da die größte Gruppe ausländischer Kinder und Jugendlicher in der Bundesrepublik türkischer Nationalität ist, beschäftigen sich sowohl öffentliche Stellen als auch Wissenschaftler vor allem mit diesem Personenkreis⁴². Dabei ist die Einschätzung, daß gerade diese Gruppe „besonders problematisch“⁴³ sei, von besonderer Relevanz. Bei empirischen Untersuchungen werden heute ausländische

Kinder und Jugendliche nach ihrem Einreisealter in drei Gruppen gegliedert:

- 1.- diejenigen, deren Sozialisationsprozeß in ihrem Herkunftsland stattfand und dort weitestgehend abgeschlossen war.
- 2.- diejenigen, die zu einem Zeitpunkt nach Deutschland kamen, der sie spätere Phasen des Sozialisationsprozesses in Deutschland erleben lies.

⁴⁰ ders. S. 231: „Die von Schrader u.a. (1976) Mitte der 70er Jahre in die Diskussion eingebrachten Annahmen über Zusammenhänge zwischen dem Einreisealter und dem Grad der Assimilation können inzwischen auch als empirisch falsifiziert gelten; denn die vorher bereits auf theoretischer Ebene vermuteten Scheinkorrelationen wurden von Esser u.a. (1986) empirisch nachgewiesen, ...“

⁴¹ Boos-Nünning 1976, S. 119: „Wenn für das Aufwachsen eines Individuums und der Ausbildung seiner Persönlichkeit relativ homogene Werte von Elternhaus, Schule, Lokaler Gemeinschaft und Gesellschaft günstig sind, sind die ausländischen Kinder weder für die Gesellschaft des Heimatlandes noch für die der Bundesrepublik sozialisiert.“

⁴² vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 266f

⁴³ Zentrum für Türkeistudien 1994, S.267

3.- diejenigen, die in Deutschland geboren wurden oder im Kleinkindesalter eingereist sind.

„Vor allem die dritte Gruppe wird dabei als besonders stark in ihrer Persönlichkeitsentwicklung beeinträchtigt charakterisiert. Stimmt diese Charakterisierung, würde das bedeuten, daß in Zukunft aufgrund der zunehmenden Anzahl hier geborener Kinder Konfliktsituationen innerhalb ausländischer Familien verstärkt zu erwarten sind.“⁴⁴

Diesem Problemfeld widmet sich auch die vorliegende Untersuchung, wobei ein theoretisches Erklärungsmodell für mögliche Konfliktsituationen im Kontext religiöser Sozialisation entwickelt wird.

Nachdem auf die Problemlage innerhalb des Sozialisationsprozesses eingegangen wurde, soll für die Gruppe bereits sozialisierter Migranten ein anderer Themenbereich erörtert werden: Die Gesellschaft mit ihren Normen- und Wertvorgaben bietet Kriterien, die für die Sozialisation und Erziehung sowie auch für die letztlich „eigene“ Identitätsbildung herangezogen werden. Diese Kriterien sind an Richtlinien gebunden, die sich vor allem von Gesellschaft zu Gesellschaft unterschiedlich darstellen⁴⁵. Innerhalb einer Gesellschaft sind die Kriterienvorgaben relativ homogen - sie orientieren sich an nur einem Werte- und Normensystem und sind folglich als homogen zu werten. Im Erziehungsprozeß werden die vorgegebenen Orientierungsmuster zu Muß-, Soll- und Kannvorschriften, die dem Kind durch seine Erzieher und seine Umwelt in seiner Sozialisation vermittelt werden und die später im Erwachsenenalter sein Handeln mittragen.

Diese Orientierungsmuster sind ihrerseits gesellschaftlich legitimiert, wobei ihre Rechtfertigungen in Institutionen verankert sind⁴⁶. Institutionen umreißen Spektren von Verhaltensmustern, die durch Institutionalisierung legitimiert wurden. „Die Reichweite - und damit der Anteil institutionalisierter Tätigkeiten - hängt von der jeweiligen Relevanzstruktur ab.“⁴⁷ Dies bedeutet nichts anderes, als daß diejenigen Tätigkeiten oder das Verhalten, welches für die Gesellschaft von vorrangiger Bedeutung ist, durch Institutionalisierung, bis hin zur Gesetzgebung, abgesichert werden. Hierbei liefern die Menschen, durch ihre Annahme und Weitergabe der institutionalisierten Verhaltensmuster, ihrerseits der Institution deren notwendige Legitimationsbasis. Das Wissen um die institutionelle Ordnung erschließt sich der Mensch über das Alltagswissen, die Alltagserfahrungen. Der Mensch integriert und ordnet die Summe

⁴⁴ Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 267

⁴⁵ vgl. Jaeggi/Faßler 1982, S. 26f

⁴⁶ Institution meint: Es gibt anerkannte und etablierte Verhaltensweisen, welche die Beziehungen von Menschen bestimmen, wobei 'anerkannt' und 'etabliert' heißt: von allen Beteiligten voraussehbar. 'Eine Institution ist ein klar umrissener Komplex sozialen Handelns'

⁴⁷ Jaeggi/Faßler 1982, S. 31

von Maximen, Moral, Werten, Glauben, Mythen usw. und erschließt sich daraus sein persönliches Wissen, welches sein Verhalten bestimmt.

In jeder Gesellschaft versuchen die wichtigsten Gruppen, die ihnen wichtig erscheinenden Erwartungen und Handlungen festzulegen und durch Institutionalisierung unantastbar zu machen. Institutionen sind somit immer auch Instrument von Interessen, da sie Orientierungsmuster festlegen⁴⁸.

Eine Legitimation erfolgt jedoch nicht nur auf der höchsten, der staatlichen, durch „verordnete“ Institutionen gekennzeichneten, Ebene. Die Formulierung „das tut man, das tut man nicht“ ist ein Beispiel dafür, wie durch Abstraktionen im Bewußtsein des Kindes in der Sozialisationsphase nicht nur die Identifikation mit konkreten anderen (Eltern), sondern auch mit einer Allgemeinheit der anderen (man) ermöglicht wird. Durch diese Abstraktionsfähigkeit, durch die Möglichkeit der Identifikation mit einer unbekannten Gruppe, können Werte und Normen vermittelt werden, die nicht institutionell abgesichert sind, sondern vielmehr ein „System gesellschaftlicher Objektivationen menschlicher Erfahrung“ darstellen⁴⁹.

Sogenannte „allgemeingültige“ Erfahrungen bzw. Alltagswissen kann auch als eine Legitimationsebene für Institutionen gewertet werden. Die eigene gedankliche Verarbeitung des Erfahrenen ist als weitere Legitimationsebene einzuschätzen, welcher letztlich, als höchste Ebene, die expliziten Legitimationstheorien (Recht, Religion, Philosophie) als Rechtfertigungen bei- oder gegenübertreten.

Die Institutionalisierung, d.h. die allgemeine Anerkennung von Werte- und Normensystemen vollzieht sich zusammenfassend auf drei gesellschaftlichen Ebenen:

- Als eine Ebene ist die Gesellschaft bzw. ihre menschliche Gemeinschaft mit ihrem sozialen Handeln zu sehen. Da die Menschen auf Erfahrung basierende Traditionen an die folgenden Generationen weiterleiten wird der Fortbestand bestimmter Normen und Werte gesichert. => kollektiver Bereich
- Durch die Verarbeitung und Aufnahme dieser weitergegebenen grundlegenden und legitimierten Erklärungen in die eigene Sprache und das eigene Denken erscheint das Kind/der junge Mensch bzw. das Individuum als weitere Ebene. => individueller Bereich
- Als eine weitere Ebene sind die Vorstellungen der staatlichen, religiösen und philosophischen Legitimationstheorien, welche gezielte Rechtfertigungen für bestimmte Tatbestände liefern, zu werten.
im weitesten Sinn: => politischer Bereich

⁴⁸ vgl. dies. S. 32

⁴⁹ vgl. dies. S. 33

Konkretisierung: Die dargelegte Systematik der Institutionalisierungsebenen ist auf der Basis moderner industrieller Gesellschaften entstanden. Sie geht ganz selbstverständlich von einer Trennung gesellschaftlicher Institutionalisierungsebenen aus, wobei ein aufeinander abgestimmtes Normen- und Wertesystem diese Trennung letztlich homogenisiert. Die einzelnen Ebenen konkurrieren nicht miteinander sondern sind durch ein vorgegebenes Werte- und Normensystem aufeinander abgestimmt.

Normen- und Wertsysteme einer Gesellschaft finden ihre Manifestation in gesellschaftlichen Institutionen, welche die staatlichen, religiösen und philosophischen Legitimationstheorien ebenfalls mit einschließen. Solange alle Institutionen und Theorien homogene Zielvorstellungen vertreten, ist das Ergebnis der Sozialisation eindeutig und eine integrierte konfliktfreie Existenz für die Erwachsenen möglich.

Es stellt sich, wie bereits betont, einerseits die Frage, wie sich die Sozialisation der Migrantenkinder durch das Vorhandensein voneinander zu unterscheidender - inhomogener - aber dennoch für das Individuum gleichwertiger Legitimationstheorien bzw. Institutionen darstellt. Sind die Ergebnisse der Sozialisation dann noch eindeutig vorhersehbar, wenn in der primären Sozialisationsphase ein anderes Werte- und Normensystem vermittelt wird, als es in der Umwelt, welche in der sekundären Sozialisation verstärkt wirkt, nachweisbar ist? Daneben stellt sich auch die Frage, inwiefern Migranten, die ihre Sozialisation im Heimatland erlebt haben, mit in Deutschland gegebenen manifesten Institutionalisierungsebenen zurecht kommen.

Die eigene Sprache und das eigene Denken von Migranten, vor allem mit muslimischen Hintergrund, spiegelt eine persönliche Werte- und Normenorientierung, die sich in dieser Weise, in den beiden anderen gesellschaftlichen Ebenen politischer und kollektiver Institutionalisierung in der Bundesrepublik, nicht wiederfindet. Hierdurch erleben muslimisch sozialisierte Migranten eine Inhomogenität der Institutionalisierungsebenen.

In seiner ethnographischen Studie zur Migration zwischen den Kulturen untersucht Schiffauer Veränderungen bei Migranten, die sich aus den Jahren der Trennung VON IHRER Heimatkultur ergeben haben. Bei seiner Studie konzentriert er sich auf acht Arbeitsmigranten aus einem ostanatolischen Dorf, die in der Studie einzeln vorgestellt werden. Dem Autor erscheint es durch die Beschränkung auf einen kleinen Personenkreis eher möglich, Veränderungen in Lebensbezügen nachzuweisen⁵⁰. Dabei interessiert sich Schiffauer auch für die Frage: „... wie die Erfahrung der Moderne zur Herausbildung von Bewußtseinsstrukturen führte, die sie ihren Vätern

⁵⁰ Schiffauer 1991, S. 14: „Die Beschränkung ... auf eine kleine Gruppe ermöglicht etwas, was sich den groß angelegten Untersuchungen systematisch entzieht: Sie erlaubt nämlich eine umfassende Analyse der Lebensbezüge und bekommt derart ihre Interdependenz in den Blick. Dies erlaubt es, die Relevanz einer Veränderung, ihren 'Ort im Leben' einzuschätzen ...“

(und Brüdern) im Dorf haben fremd werden lassen.⁵¹ Schiffauer beschäftigt sich in seinem Abschlußkapitel mit dem Selbstbild der befragten Türken und dem in Deutschland vollzogenen Veränderungsprozessen. Als wesentliche Unterschiede zwischen Deutschen und Türken werden die Haltung bezüglich der Ehre sowie eher egoistisches oder solidarisches Verhalten genannt⁵². Obgleich sich die Türken auch nach ihrem Aufenthalt in Deutschland als Türken verstehen und sich deutlich von den Deutschen unterscheiden, so unterscheiden sie sich dennoch auch von den Türken, die im Heimatdorf geblieben sind.

Schiffauer spricht davon, daß das ursprüngliche, innerlich geschlossene Weltbild der Migranten in Deutschland zerbricht⁵³. In der Migrantensituation ist die Einbindung in das vertraute soziale Umfeld der dörflichen Situation nicht mehr geben, wodurch wesentliche Aspekte der Identität in Frage gestellt werden. Das geschlossene Weltbild der dörflichen Struktur wird zerstört und neue Weltbilder entstehen. Schiffauer geht davon aus, daß die Migranten „... entweder Gesellschaft oder Religion oder Kultur als Fundament“ wählen auf das sie ihre „je spezifische(n) Gedankengebäude“ erstellen⁵⁴. Das jeweils gewählte Modell scheint für Schiffauer von den Zufälligkeiten der gegebenen Lebensgeschichten abhängig zu sein.

Auch wenn die dargelegte Untersuchung keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann und will, so erscheinen die beschriebenen Lebensläufe dennoch als charakteristisch für das Untersuchungsfeld dieser Arbeit. Im Kontext der Migration und unter der Lebensbedingung als kulturelle und religiöse Minderheit in einem modernen Deutschland können sich eine Reihe von Problemen ergeben. Die Probleme können dabei ganz praktischer Natur sein, wie z.B. Schlacht- oder Bestattungsvorschriften, die in Deutschland nicht eingehalten werden können⁵⁵ oder aber auch psychologischer und theologischer Art sein. So kann die Frage nach der Vereinbarkeit von religiösem und weltlichen Recht für einen muslimischen Gläubigen, der als Migrant in das nicht-islamische Deutschland eingereist ist, zu Konflikten führen - dann wenn sich diese Frage z.B. auf Menschenrechte, die bestehende Demokratie oder die Rolle der Frau bezieht.

Die oben dargestellte Systematik der drei Institutionalisierungsbereiche birgt für einen muslimisch in seinem Heimatland sozialisierten Migranten ein Konfliktpotential, da sein geschlossenes Weltbild zerbricht - wie Schiffauer es bezeichnet - bzw. die

⁵¹ ders. S. 13

⁵² ders. S. 340: „Der Egoismus und die Selbstbezogenheit der Deutschen wird mit dem eigenen Ideal der Großzügigkeit und Solidarität kontrastiert ...“ sowie S. 342: „Man sieht sich selbst islamisch, solidarisch, ehrenhaft - und die anderen sind christlich, selbstbezogen und lasziv. Es wird so getan als sei man entweder das eine oder das andere.“

⁵³ ders.: S. 340

⁵⁴ ders.: S. 366

⁵⁵ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 102-107

Institutionalisierungsebenen nicht mehr homogen aufeinander abgestimmt sind. Die Migranten kommen aus einer Lebenssituation, in welcher die Ebenen der Institutionalisierung homogen aufeinander abgestimmt waren. Ihre individuelle Lebenserfahrung war mit traditionellen Werte- und Normenorientierungen ebenso kohärent, wie mit den Institutionalisierungstheorien im politischen Bereich. Diese Homogenität finden sie in Deutschland nicht mehr vor. Ihre individuelle, muslimisch geprägte, Lebenserfahrung trifft auf modern-säkulare Werte- und Normenorientierungen, sowie auf demokratisch-rechtsstaatliche Prinzipien in der Politik. Das in der Heimat erworbene und auf persönlicher Ebene wirkende Werte- und Normensystem steht dem durch die beiden Bereiche kollektiver und politischer Institutionalisierung vorgegebenem, Normen- und Wertsystem in der Bundesrepublik gegenüber.

In der Migration muß folglich eine Auseinandersetzung mit der deutschen aber auch mit der eigenen Kultur erfolgen. Die eigene Kultur, welche „ihre fraglose Selbstverständlichkeit in der Migration verloren hat“⁵⁶, muß hinterfragt und in Bezug zur Fremdkultur gebracht werden. Von einer Distanz der beiden Kulturen bzw. Werte- und Normensysteme wird in allen vorliegenden wissenschaftlichen Untersuchungen ausgegangen⁵⁷. Worin diese Diskrepanz besteht und welche Wirkung sie haben kann, soll in dieser theoretisch angelegten Untersuchung geklärt werden.

Gerade bezüglich türkischer Muslime erscheinen die genannten Probleme der ersten Generation der Arbeitsmigranten nachweisbar, zumal die neuere Geschichte der Türkei selbst zu kulturellen „Widersprüchen und Identitätsbrüchen“⁵⁸ geführt hat. Mit der kemalistischen Revolution beendete Atatürk das theokratisch begründete osmanische Völkersystem und begründete die „klassenlose türkische Nation“⁵⁹. Vielfältige Reformen wie z.B. die Reform des Bildungswesens oder die Gleichstellung von Mann und Frau⁶⁰ zerschlugen den für die „Masse der Bevölkerung Anatoliens bis dahin relevanten Identitätsrahmen des Islam“⁶¹, wobei keine Ersatzstruktur angeboten wurde. Yildiz bezeichnet folglich den Kemalismus als eine „Art Revolution von oben“⁶², wobei der Versuch unternommen wurde, die islamische Kultur von politischer

⁵⁶ Schiffauer 1988, S. 262

⁵⁷ Holtbrügge 1975, S. 131: „In den geäußerten Einstellungen kam so die kulturelle Distanz zu den Deutschen zum Ausdruck.“ Özkan 1992, schreibt auf S. 157: „Ihre Sozialisation vollzieht sich unter den vielfältigen Einflüssen der türkischen Kultur, wie sie von den Eltern vermittelt werden, auf der einen und den ebenso komplexen Einflüssen der deutschen Kultur der anderen Seite.“

⁵⁸ Yildiz 1988, S. 264

⁵⁹ vgl. ders. S. 264f

⁶⁰ Die Reformen sind im Artikel Binswanger 1984, S. 212ff sowie Neumann 1977, S. 242ff dargestellt.

⁶¹ Yildiz 1988, S. 265

⁶² ders. S. 265

Herrschaft zu trennen um damit eine kapitalistische Modernisierung der Türkei zu ermöglichen⁶³.

Auf das bereits dargelegte Modell der modernen Institutionalisierungsebenen bezogen, sollte der Kemalismus zu einer Trennung gesellschaftlicher Ebenen innerhalb der Türkei beitragen. Die „allgemeine Verunsicherung und Richtungslosigkeit“⁶⁴, die sich aus der Bildung unterschiedlicher Institutionalisierungsebenen als intrakulturelle Problematik der Türkei ergab, spiegelt einen Prozeß, der auch in anderen Ländern, die mit der Moderne konfrontiert werden, nachzuweisen ist. Derzeit scheint sich die Türkei in einem Prozeß zwischen Kemalismus und wachsender Bestrebungen zur „Revitalisierung“ des Islam zu befinden.

Die kurze Darstellung der türkischen Situation diene im Kontext des Konzepts von getrennten Institutionalisierungsebenen als Hinweis für ein mögliches Konfliktpotential bei muslimischen Migranten aus der Türkei, da manchen von ihnen eine Trennung gesellschaftlicher Ebenen noch nicht selbstverständlich erscheint. Diese Disposition der ersten Generation von Migranten belastet im Erziehungsprozeß die „ohnehin schon zwischen den Stühlen sitzende - zweite Generation“⁶⁵.

An dieser Stelle muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß weder die Migranten noch die Muslime als homogene Gruppe bewertet werden können. Die Migranten innerhalb der Bundesrepublik stammen aus unterschiedlichsten Ländern und spiegeln unterschiedlichste Kulturhintergründe⁶⁶. Konzentrieren wir den Focus auf muslimische Migranten in der Bundesrepublik, so ergibt sich auch hier ein breites Spektrum an unterschiedlichen Orientierungen⁶⁷. Wenn auch die Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime, Türken sind und zu den Sunniten zählen⁶⁸, so dürfen die etwa 120 000 bis 125 000 Schiiten, die meist Imamiten bzw. Zwölfer-Schiiten sind, nicht unbeachtet bleiben⁶⁹. Neben dem Aspekt, daß nicht alle Muslime einer Richtung oder Schule angehören, muß auch erwähnt werden, daß nicht alle Türken auch Muslime

⁶³ vgl. ders. S. 265

⁶⁴ Yildiz 1988, S. 265. Seit 1950 wechselten sich die politischen Kräfte konservativer und reformistisch orientierter Strömungen häufig ab. Seit dem Tod Atatürks haben starke traditions- und religionsgeprägte Einstellungen sowie die Machtstellung des Militärs die Umsetzung der Zielvorstellungen Atatürks verhindert. Vgl. hierzu Neumann 1977, S. 242ff sowie Zentrum für Türkeistudien 1991, S. 113: „In den vergangenen 40 Jahren zeichnet sich ein Wandel im Verhältnis von Staat und Religion ab, der auf eine gestiegenen Bedeutung der Religion hinausläuft.“ Sowie ders. S. 114: „Wie in neueren Untersuchungen dargelegt wurde, ist der Islam alleine offenbar keine drängende politische Kraft in der Türkei der 80er Jahre, doch in Verbindung mit verschiedenen konservativen Ideologien - die das Fundament des früheren und heutigen Parteienspektrums von extrem nationalistisch bis liberal-konservativ bilden - ein wesentlicher Faktor.“

⁶⁵ ders. S. 265

⁶⁶ vgl. Lederer 1997, S. 50

⁶⁷ vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 39-46

⁶⁸ dies. S. 41: „Etwa 90% aller Muslime sind Sunniten;“, S. 39: Zu 99% ist die Türkei „fast rein islamisch“.

⁶⁹ vgl. dies. S. 42 sowie S. 46

sind. So stammen aus der Türkei und dem Irak etwa 20 000 kurdische Yezidi und etwa 400 000 Aleviten sind ebenfalls aus der Türkei nach Deutschland eingereist⁷⁰. Neben diesen Gruppierungen muß auch darauf hingewiesen werden, daß nicht alle Muslime auch praktizierende Muslime sind. Hierüber gibt es keine konkreten statistischen Erhebungen. Nach Angaben des Islam-Archivs in Soest lebten 1995 etwa 1 292 000 „gläubige Muslime“ in Deutschland, von denen 1 270 000 ihren Glauben praktizieren, wobei diese Angaben keine Aussage über die Intensität der Glaubens oder die individuellen Glaubensformen erlauben⁷¹. Somit bleibt zu konstatieren, daß bezüglich der Lebenswirklichkeit nicht von einem einheitlichen Islam gesprochen werden kann. Dennoch kann von einem einheitlichen Dogma gesprochen werden⁷². Hierauf beziehen sich die weiteren Überlegungen, wobei türkische Migranten als größte Gruppe ausländischer Muslime mit ihrem muslimisch orientierten Verhalten im Vordergrund stehen.

1.2. Entwicklung der sozialen Perspektive - in der Migration unverändert?

Betrachten wir die primäre Sozialisation genauer, so müssen wir feststellen, daß sie für die Entwicklung der Persönlichkeit von grundlegender Bedeutung ist. Jedoch vollziehen sich konkrete persönlichkeitsbildende Entwicklungen auch noch nach dieser Phase.

Im Verlauf der Sozialisation durchläuft das Individuum eine Entwicklung der sich verändernden sozialen Perspektive. L. Kohlberg, Psychologe und Erziehungswissenschaftler der Harvard University, beschäftigt sich seit über zwanzig Jahren mit dem Phänomen der Moralerziehung. Seine Vorstellungen der Entwicklung eines moralischen Bewußtseins hat er als Mitbegründer der „Cambridge Cluster School“, als Einrichtung einer „just community“, in die Tat umgesetzt. Dabei ist für Kohlberg „Moral“ keine religiöse, sondern eine rationale Angelegenheit, weshalb er zu dem Schluß kommt: „Moralische Erziehung zur Gerechtigkeit gründet ... auf den Werten, die in unserer Verfassung ... normativ vorgegeben sind“⁷³. Die Voraussetzungen für Kohlbergs Moralerziehung bilden die Arbeiten des Entwicklungspsychologen Jean Piaget und des Philosophen und Sozialpsychologen Mead⁷⁴.

⁷⁰ vgl. dies. S. 42 und S. 46

⁷¹ vgl. dies. S. 46

⁷² Tibi 1991, S. 74: „Diese Frage stellt sich hier mit Recht, zumal wenn man sich vergegenwärtigt, daß es zwar im Dogma, nicht aber in der Realität einen einheitlichen Islam gibt.“

⁷³ vgl. Kohlberg in Groß 1984, S. 63

⁷⁴ vgl. Kohlberg in Groß 1984, S. 63-71

Piaget hat mit seinen Untersuchungen die kognitive Entwicklung, die Herausbildung der Fähigkeit zum rationalen folgerichtigen Denken erforscht. Unter Kognition versteht Piaget intelligente Handlungen bzw. intelligente Verhaltensweisen, die durch Assimilation und Akkomodation entstehen und beim Subjekt verinnerlicht (interiorisiert) sind. Piaget hat drei Stufen der kognitiven Entwicklung festgestellt:

- 1.- Die präoperationale Stufe (3-7 Jahre), in welcher die Kognitionen unvollständig verinnerlicht werden.
- 2.- Die Stufe der konkreten Kognitionen (7-10 Jahre), in welcher die Kognitionen nur auf konkrete Gegenstände angewandt werden können.
- 3.- Die Stufe der formalen Kognitionen (ab 11 Jahre), in welcher die Kognitionen auch gedanklich nachvollzogen werden.

Neben den Untersuchungen von Piaget greift Kohlberg auch die Überlegungen des amerikanischen Philosophen und Sozialpsychologen George Herbert Mead (1863-1931) auf. Mead erachtete die Fähigkeit zur Rollenübernahme als zentralen Aspekt der Sozialisation. Mit Rollenübernahme bezeichnete er die Fähigkeit, sich in andere Personen hineinversetzen zu können bzw. die Reaktionen anderer auf die eigene Handlung vorwegzunehmen. Diese Fähigkeit der Rollenübernahme entwickelt sich nach Mead beim Kind in drei Stufen:

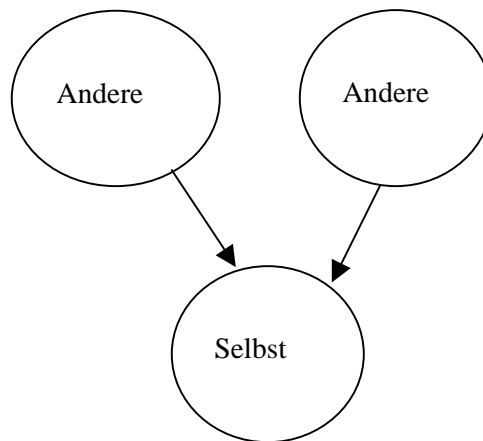
- 1.- Stufe des signifikanten Anderen
- 2.- Stufe des verallgemeinernden Anderen
- 3.- Stufe des universalen Anderen

Diese Stufenfolge von Mead wurde in neueren entwicklungspsychologischen Untersuchungen differenziert und als eine Abfolge von verschiedenen sozialen Perspektiven beschrieben.

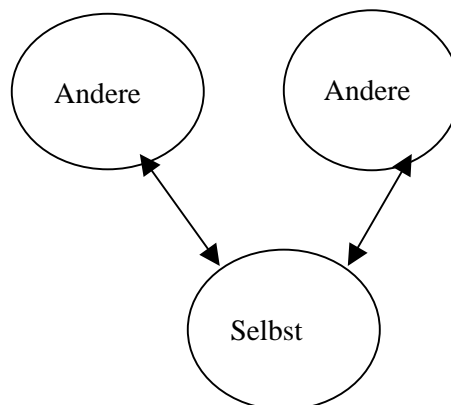
In der Auseinandersetzung mit den vorgenannten Modellen kommt Kohlberg zu seinem Modell der stufenweisen Entwicklung der sozialen Perspektive als Grundlage moralischen Bewußtseins.

In der ersten Perspektive sieht sich das Individuum in seiner Verhältnismäßigkeit zu den nächsten Anderen. Diese Perspektive zeichnet sich durch zwei Stufen aus: Auf der ersten Stufe steht das Individuum den Anderen als nehmendes Subjekt

gegenüber. Das Individuum und seine Bedürfnisse stehen im Vordergrund. Eine mögliche Wechselseitigkeit fehlt:

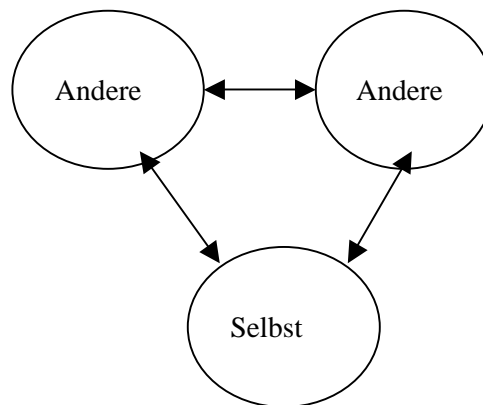


Auf der zweiten Stufe stehen weiter die eigenen Interessen des Individuums im Vordergrund, jedoch können jetzt schon Reaktionen anderer auf das eigene Handeln erkannt und vorweggenommen werden. Der erste Schritt zur Rollenwahrnehmung und Rollenübernahme ist getan, eine Wechselwirkung zur Umwelt ist vorhanden:

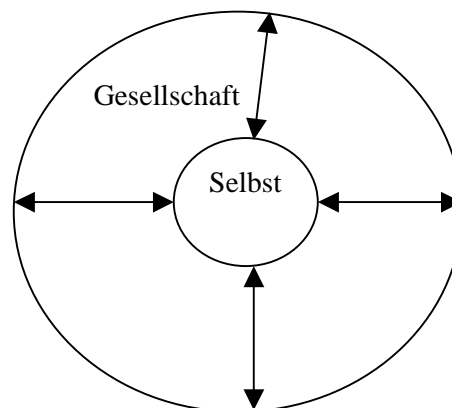


Die Perspektive des Individuums zu seiner Umwelt erweitert sich (2. Perspektive: Individuum - Gruppe) in der dritten Stufe dahingehend, daß die einzelnen Anderen auch als Gruppe wahrgenommen werden können und eine Zuordnung zur Gruppe im Wechselspiel zu anderen Gruppen erkannt werden kann. Das Individuum kann sich als Mitglied einer Gruppe oder Gesellschaft mit wechselseitigen Beziehungen zu anderen definieren.

Hierbei orientieren sich die Beziehungen an der Gruppe, welcher sich das Individuum zugehörig fühlt:

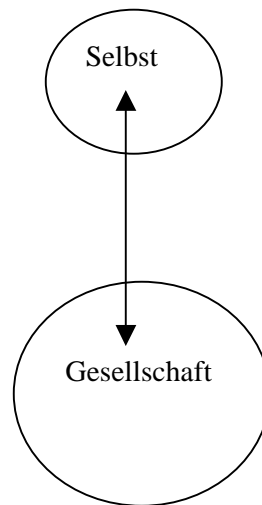


In Erweiterung dieser dritten Stufe wird die Gesellschaft als dem Individuum übergeordnet wahrgenommen. Das Individuum entwickelt die Möglichkeit, gleichzeitig sowohl die Perspektive von mehreren anderen einzunehmen als auch die Gesellschaft als ein Rollengefüge zu sehen. Hierbei wird das Selbst als integrales Zentrum der Gesellschaft gewertet:



Auf der letzten, fünften Stufe wird die Eigenständigkeit des Individuums gegenüber der Gesellschaft erkannt. Die dritte Perspektive: Individuum - Gesellschaft wird eingenommen. Die Gesellschaft wird in ihrem Sinn zur Sicherung der grundlegenden Rechte des Einzelnen erkannt, wobei sich das Individuum in eine Beziehung zu dieser Gesellschaft setzt. Es muß nicht alle Normen der Gesellschaft annehmen, sondern setzt sich mit diesen auseinander.

Es entsteht ein emanzipiertes Beziehungsgefüge des Einzelnen zur Gesellschaft⁷⁵:



Die Entwicklung der sozialen Perspektive, die Ausbildung der Fähigkeit zur Rollenübernahme als Ausweitung und Differenzierung der Persönlichkeit, stellt nach Kohlberg eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für die Entwicklung des moralischen Bewußtseins dar. Neben diesem Faktor verfügt das Kind über eigene Moralvorstellungen, welche sich auf drei Ebenen zu je zwei Stufen entwickelt⁷⁶. Moralische Urteile auf der präkonventionellen Ebene werden ohne die Einsicht und das Verständnis gruppenspezifischer und gesellschaftlicher Regeln und Vorschriften gefällt (in der Regel sind die Kinder unter 10 Jahre). Auf der konventionellen Ebene ist diese Fähigkeit des Erkennens und Anerkennens von Gruppen- und gesellschaftlichen Standards entwickelt (80% der Bevölkerung befinden sich auf dieser Ebene). Nach neuesten Untersuchungen kann die dritte, postkonventionelle Ebene erst mit 22-25 Jahren erreicht werden. Auf dieser Ebene ist der konventionelle Charakter von Regeln und Gesetzen bewußt, wobei darüber hinaus im Konfliktfall nach Prinzipien geurteilt und gehandelt wird, die für allgemeingültig erklärt werden können.

Kohlberg hat in Langzeitstudien die stufenweise Entwicklung des moralischen Urteilens nachgewiesen. Untersuchungen in zahlreichen Gesellschaften (Taiwan, Türkei, Indien, Mexiko, Großbritannien und Israel) bestätigen die globale Übertragbarkeit seines Stufenmodells. Dies bedeutet jedoch nicht, daß alle Menschen die höchste Stufe der moralischen Entwicklung erreichen werden; aber wenn ein Mensch die höchste Stufe erreicht, so hat er die vorherigen genau in der angeführten Reihenfolge durchlaufen.

⁷⁵ vgl. Kohlberg in Groß 1984, S. 66

⁷⁶ vgl. Kohlberg 1995, S. 128ff: Stufen der moralischen Entwicklung sind: Ebene A = Präkonventionelle Ebene: Stufe 1: - Stufe des heteronomen Urteilens, Stufe 2: - Individuelle Stufe, die auf instrumentelle Absichten und Austauschbeziehungen ausgerichtet sind. Ebene B = Konventionelle Ebene: Stufe 3: - Beziehungen und interpersonale Konformität, Stufe 4: - Stufe des sozialen Systems. Ebene C = Postkonventionelle oder prinzipiengeleitete Ebene: Stufe 5: - Stufe des Sozialvertrages, des sozialen Nutzens und der individuellen Rechte, Stufe 6: - Die Stufe universal ethischer Prinzipien.

Konkretisierung: *Der Mensch in der industrialisierten Welt der modernen Gesellschaft hat ein ausgeprägtes individuelles Bewußtsein. Dabei unterstützen die Bedingungen seiner Erziehung und seine Umwelt - seine Sozialisation - die Entwicklung zu einer sehr stark individualisierten Persönlichkeit. Im Kontext der vorliegenden Untersuchung stellt sich die zentrale Frage: Ist diese starke Individualisierung im Sozialisationskontext aller Gesellschaften in dieser Weise möglich?*

Wenn wir als Problemgruppe muslimische Migranten in der Bundesrepublik betrachten, so muß die Herkunftskultur dieser Menschen im Vergleich zur Kultur des Aufnahmelandes betrachtet werden. Die große Mehrheit der muslimischen Migranten stammt aus der Türkei, wobei die meisten über eine kurze Phase der Binnenmigration von einem agrarischen Bereich nach Deutschland einreisen⁷⁷. Schrader/Nikles/Griese kommen in ihrer Untersuchung zu dem Schluß, daß die agrarische Herkunft der Migranten Individualität und Selbständigkeit verhindert⁷⁸. Daneben stellen sie auch einen Zusammenhang von „traditionaler“ Gesellschaft und religiöser Bindung her⁷⁹. Leider wird in den Ausführungen von Schrader/Nikles/Griese nicht deutlich, in welcher Weise religiöse Orientierungsmuster das Handeln der Migranten bestimmt. Die Studie bezieht sich weniger auf die Religion als Orientierungsprinzip, als auf eher moderne oder vorindustrielle Gesellschaftsbedingungen innerhalb der Herkunftskultur der Migranten.

In seinen Überlegungen zu Jugendlichen türkischer Herkunft geht Auernheimer davon aus, daß weniger die Ferne zur abendländischen Kultur als die „Kluft zwischen ihren Traditionen und der urbanen, proletarisierten Lebensweise“ auf den Identitätsfindungsprozeß wirkt⁸⁰.

In der vergelegten Arbeit sollen beide Aspekte miteinander verbunden und mögliche Zusammenhänge religiös bedingter vorindustrieller Orientierungsprinzipien bei muslimischen Migranten türkischer Abstammung hergeleitet werden.

⁷⁷ Vgl. Zenrum für Türkeistudien 1996, S. 16 sowie ders. 1991 S. 22. Obgleich die Ausreise der Türken überwiegend „aus den Regionen mit hohem oder zumindest mittlerem Entwicklungsstand erfolgte“ ergibt sich bei der Bereinigung der Daten um den Faktor der vorhergegangenen Binnenmigration ein Anteil von etwa 40% aus unterentwickelten Regionen, 30% jeweils aus mäßig entwickelten und gut entwickelten Regionen. Die unterschiedlichen Entwicklungsniveaus der Türkei spiegeln ein starkes ökonomisches Gefälle des Landes wider.

⁷⁸ Schrader/Nikles/Griese 1976, S.103f: „Die in agrarischen Gebieten häufig vorhandene Integration im Familienverband, Dorf- und Religionsgemeinschaft und die damit verbundene kollektive Art der Definition und Lösung von Problemen lassen keinen besonderen Raum für die Entfaltung von Individualität und Selbständigkeit des einzelnen.“

⁷⁹ dies. S. 104: „Die Bindung an die Religion nimmt also im Leben der Ausländer aus eher ‘traditionalen’ Gesellschaften eine bedeutend höhere Bedeutung ein als bei Ausländern aus eher ‘modernen’ industrialisierten Gesellschaften.“

⁸⁰ vgl. Auernheimer 1990, S. 229

Bei seinen Untersuchungen und Theorien zur Krise des Islam geht Basam Tibi von einer Gegenüberstellung: vorindustrielle Kultur - wissenschaftlich-technisches Zeitalter aus⁸¹. Tibi weist in seinen Überlegungen immer wieder darauf hin, daß „die islamische Kultur eine vorindustrielle ist“⁸². In der vorgelegten Untersuchung soll die Frage geklärt werden, inwiefern diese vorindustrielle Kultur der Migranten auf den Islam zurückzuführen ist und ob bzw. wie sich diese auf ihre Individualisierung auswirkt.

Im Rahmen des von Kohlberg analysierten Prozesses findet im Übergang von der vierten zur fünften Stufe der Perspektiventwicklung der entscheidende Entwicklungsschritt zum emanzipierten und individualisierten Selbst statt. Ist in vorindustriellen islamischen Gesellschaften dieser Schritt möglich oder wird er durch die Bedingungen innerhalb dieser Gesellschaften verhindert? Diese Frage erscheint im Kontext potentieller Kultur- und Identitätskonflikte muslimischer Migranten von besonderer Relevanz, weshalb sie durch ein theoretisches Beziehungsmodell geklärt werden soll.

1.2.1. Soziale Perspektiventwicklung in der Familie

Wenn wir die konkreten Einflußnahmen auf den zu Sozialisierenden untersuchen wollen, müssen wir die einzelnen Entwicklungsstufen der sozialen Perspektive im Kontext ihrer sozialen Bezugsfelder betrachten.

Die erste Stufe erlebt der Säugling bzw. das Kleinkind im allgemeinen im Familienverband. Die heutige Familie in der westlich-modernen Welt ist sicherlich anders definiert als zu früheren Zeiten. Sie hat im Wandel der Zeit auch andere Funktionen übernommen. In der vorindustriellen Gesellschaft bestand die Familie aus drei bis vier Generationen, welche oft auf engstem Raum miteinander lebten. Familienangehörige, oft auch Lehrlinge und Gesinde, bildeten eine autarke Wirtschaftseinheit. Das Zusammenleben war bestimmt durch Ökonomie und Arbeitsteilung. Die Kinder der Familie hatten durch ihre Möglichkeit der Arbeitsleistung ebenfalls ökonomische Bedeutung. In Zeiten des Arbeitsmangels stellten die Kinder hingegen nur eine Belastung für ihre Eltern dar. Diese Art des Zusammenlebens von Eltern und Kindern war kaum geprägt durch beiderseitige emotionale Interaktionen. Die Übermittlung von Wissen und Kultur erfolgte durch Beobachtung und Nachahmung.

⁸¹ vgl. Tibi 1991: Schon der Titel dieser Veröffentlichung weist auf die bestehende Distanz zwischen Kulturen hin, wobei diese Distanz in „vorindustriellen“ und „wissenschaftlich-technischen“ Merkmalen festzumachen ist.

⁸² Tibi 1991, S. 189

Mit dem Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft und mit der fortschreitenden Industrialisierung verlor die Großfamilie an Bedeutung. Der Wandel der äußeren Lebensbedingungen führte auch zu Veränderungen in der Familienstruktur. Die Auslagerung der Erwerbstätigkeit aus dem Familienverband führte zu einer Privatisierung der Familie. Neu- und Umdefinierungen der Geschlechterrollen erzwangen neue Einstellungen der Familienmitglieder untereinander und gegenüber den Kindern. Die emotionale Beziehung aller Familienmitglieder zueinander gewann an Bedeutung. Diese Veränderungen führten zur Entwicklung der gegenwärtigen Familienform.

Die heutige Form der Familie wird als Kernfamilie bezeichnet. Sie besteht aus den Eltern und deren unselbständigen Kindern und ist in der modernen Gesellschaft überwiegend als Kleinfamilie organisiert. Als Kleinfamilie hat die Familie heute einige Funktionen der früheren Großfamilie eingebüßt. So dient sie heute nicht mehr der Alterssicherung und auch nicht mehr der Ausbildung der Kinder. Diese Aspekte der Familie wurden vom sozialen Netz der modernen Gesellschaft aufgefangen. Die Alterssicherung ist durch eine finanzielle Absicherung im Laufe des Erwerbslebens gewährleistet, und auch die Ausbildung ist durch Schulen in staatlichem Auftrag gesichert.

Die Hauptfunktion der Familie heute kann in der zweiten soziokulturellen Geburt gesehen werden. Will man diese genauer definieren, so stellt die Familie den äußeren Rahmen für die emotionale Festigung des Menschen. Sie vermittelt allgemeine Kategorien des Weltvertrauens und Weltverständnisses. Die Familie sorgt für die primäre soziale Fixierung, wobei sie eine spezifische Formung des Individuums durch die Interaktionen zwischen Eltern und Kind fördert. Die Familie fundiert eine soziokulturelle Prägung des Individuums und nimmt eine Modifizierung im Familienmilieu vor. Dies alles dient zur Vorbereitung des Individuums, zur Übernahme seiner sozialen Rollen⁸³.

Die Familie ist für die Entwicklung des Individuums von entscheidender Bedeutung. Bezogen auf die oben angeführten Stufen der sozialen Perspektive findet die erste und zweite Stufe im Rahmen der primären Sozialisation in der Familie statt. Das Kind lernt von sich und seinen Bedürfnissen auch die Bedürfnisse anderer zu unterscheiden. Es lernt, daß nicht nur eine einseitige Reaktion der anderen auf die kindlichen Handlungen gegeben sind. Auch die anderen fordern das Kind heraus und regen es zu Reaktionen an.

Konkretisierung: *Schon an anderer Stelle wurde deutlich, daß in der Türkei ein „erhebliches ökonomisches Ungleichgewicht“⁸⁴ in den unterschiedlichen Landesteilen besteht. Dies hat auch Auswirkungen auf die materiellen Lebensbedingungen und*

⁸³ vgl. Büchner 1985, S. 16-26; Neidhardt 1979, S. 162-187; Pfeil 1980, S. 155f

⁸⁴ Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 133

kulturelle Traditionen, welche sich in den Familientypen widerspiegeln. Die Türkei befindet sich in einer Übergangssituation von der Agrar- zur Industriegesellschaft, wodurch sich auch die Familienformen von der traditionellen bäuerlichen Großfamilie zur Kleinfamilie verändern⁸⁵. Die Entwicklungsgeschichte, wie sie für die Familie innerhalb der westlich-modernen Welt geschildert wurde, kann im Industrialisierungsprozeß der Türkei heute ebenfalls nachvollzogen werden⁸⁶. Bedingt durch die Landflucht findet eine Abwanderung in die Ballungszentren der Westtürkei statt, wodurch sich auch die Familienstrukturen verändern. Dies spiegelt sich ebenfalls in sinkenden Geburtenzahlen⁸⁷.

Innerhalb der türkischen sozialwissenschaftlichen Diskussion um Familienstrukturen wurde über einen längeren Zeitraum hinweg fast ausschließlich versucht die Kernfamilie nach- und aufzuzeigen. Erst neuere türkische Forschungen rückten den hierdurch vernachlässigten Beziehungsaspekt wieder ins Zentrum ihres Interesses. Heute erscheint die zentrale Bedeutung des Familienverbandes für die Orientierung und das Handeln im Lebensalltag nachgewiesen⁸⁸. Obgleich sich die Kleinfamilie in der Türkei als die gegenwärtig am weitesten verbreitete Familienform darstellt, bestehen dennoch enge Verbindungen zwischen den Familien. So kann eine Verschiebung „von traditionellen Großfamilien zu ökonomischen Notgemeinschaften oder aber zu intensiven verwandtschaftlichen Stützsyste men aus mehreren Kleinfamilien, die aus den Großfamilien hervorgegangen sind“ beobachtet werden⁸⁹. Auch wenn sich die Großfamilien in Kleinfamilien aufspalten, so besteht weiterhin ein enger Kontakt und ein gemeinsames Familienkonzept der Existenzsicherung. Dieser Unterschied des familienkollektiven Denkens und Handelns erscheint als ein wesentlicher Gesichtspunkt, der die Kleinfamilie in der Türkei und auch die türkische Migrantenfamilie, von der deutschen Kleinfamilie unterscheidet.

Wenn wir nach dem Einfluß der Familie auf die Sozialisation von Migrantenkindern fragen, so ist einerseits die genannte enge Familienbindung zu beachten, andererseits müssen die elterlichen Erziehungsvorstellungen in türkischen Familien betrachtet werden. Schon in den 70er Jahren beschäftigten sich die Untersuchungen von

⁸⁵ vgl. ders. S. 133 sowie S. 134: „1968 machten die Kleinfamilien 65,1% der türkischen Familien aus, seitdem ist der Prozentsatz auf 68,4% im Jahr 1986 gestiegen. Nach Schätzungen wird sich der Anteil der Kleinfamilien bis Anfang der 90er Jahre auf 80% erhöht haben.“

⁸⁶ vgl. Neumann 1977, S. 251ff

⁸⁷ Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 135: „Nach den Daten von Volkszählungen hat sich die durchschnittliche Geburtenzahl zwischen 1970 und 1975 von 6,10 Neugeborenen auf 5,05 verringert. Für das Jahr 1983 weist eine Untersuchung eine Geburtenzahl von durchschnittlich 4,05 Neugeborenen pro Familie aus.“

⁸⁸ vgl. Schöning-Kalender 1988, S. 252

⁸⁹ Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 134 sowie dort: „Die Solidarität unter den Verwandten wird zur existentiellen Notwendigkeit angesichts fehlender öffentlicher sozialer Sicherung. Auch wenn die verheirateten Kinder nicht mehr mit den Eltern unter einem Dach wohnen, wird ein intensiver Austausch von Dienstleistungen und eine gemeinsame Existenzsicherung vollzogen.“

Schrader/Nikler/Griese sowie die Studie von Holtbrügge mit dieser Problematik. Beide Studien stützen sich auf die gleichen Daten, die im Herbst 1972 erhoben wurden⁹⁰. Die Autoren sehen in ihren Analysen der Daten Unterschiede der Erziehungsvorstellungen von Türken und Deutschen bestätigt. Dabei sehen Schrader/Nikles/Griese kaum ethnische Differenzen bezüglich der „Verhaltensorientierungen, die für die deutsche Wirtschafts- und Arbeitswelt charakteristisch sind“, wohl aber „bei den stärker persönlichkeitsstrukturierenden und eher kulturspezifischen Wertorientierungen wie Erziehung zur persönlichen Selbständigkeit und Bindung an die Religion.“⁹¹ Die familiäre Rollenstruktur erscheint in diesem Zusammenhang als entscheidend, da die „relativ patriarchalische“ Struktur der Ausländerfamilien zu geschlechtsspezifischen Rollenübernahmen führen, die zu den Werten und Normen der deutschen Gesellschaft unterschiedlich sind⁹².

Aus der Fülle der Daten erscheinen zwei Bereiche als besonders hervorzuhebende Erkenntnisse bezüglich der vorliegenden Arbeit:

1. „Die Erziehungsvorstellungen der Türken sind weniger auf eine Erziehung zur Selbständigkeit des Kindes als auf eine Erziehung zu Gehorsam und Ordnung und zur Bindung an den Islam ausgerichtet.“⁹³
2. Die „befragten Türken unterscheiden sich insgesamt in familialen Verhaltensweisen und Erziehungsvorstellungen von den befragten deutschen Eltern.“⁹⁴

Im Zusammenhang dieser beiden Erkenntnisse sind jedoch kritische Bemerkungen anzufügen. Die Erziehungsziele türkischer Eltern sind anhand der Daten nicht in dieser Eindeutigkeit festzustellen, vielmehr erscheinen ihre Vorstellungen eher diffus⁹⁵. Dies kann in den durch die Migration notwendigen Veränderungen der Orientierung begründet sein. Letztlich lässt sich kein einheitliches Bild der Erziehungsorientierungen in türkischen Migrantenfamilien konstruieren⁹⁶. Dennoch lässt sich ein Konfliktpotential in der Frage der Erziehung der Kinder, vor allem bei Eltern aus traditionellem Herkunftsmilieu, nicht leugnen⁹⁷. Es bestehen Ängste, die sich auf eine mögliche Entfremdung der Kinder von den Eltern beziehen als auch Befürchtungen, die von

⁹⁰ Holtbrügge 1975, S. 68: „In persönlicher Einzelbefragung wurden 773 ausländische Kinder und 257 deutsche Kinder in Grund- und Hauptschulen, 38 ausländische und 105 deutsche Lehrer, 381 ausländische und 199 deutsche Eltern befragt.“

⁹¹ vgl. Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 105

⁹² vgl. dies. S. 107f

⁹³ Holtbrügge 1975, S. 120 sowie vgl. Neumann 1977, S. 255f

⁹⁴ Holtbrügge 1975, S. 122

⁹⁵ vgl. Holtbrügge 1975, S. 107

⁹⁶ Zentrum für Türkeistudien 1991, S. 147

⁹⁷ vgl. ders. S. 147f

einer möglichen Gefährdung der Kinder durch die freiere Lebensführung in der hiesigen Gesellschaft, ausgehen.

Bei der Beantwortung der Frage: „Halten Sie Ihre Kinder dazu an, die religiösen Pflichten zu erfüllen?“ haben sowohl Türken als auch Griechen mit hohem Prozentsatz zugestimmt. Dies bestätigt die These einer Strukturkonformität zwischen Gesellschaftsniveau und Wertung der Religion, so daß nicht von einem ausschließlichen Zusammenhang von Islam und Religionsbindung ausgegangen werden kann. Hierauf wurde schon an anderer Stelle hingewiesen. Dennoch ist es wichtig zu betonen, daß die religiöse Bindung für einen großen Teil der muslimischen Migranten von besonderer Bedeutung ist, weshalb sie auch eine religiöse Bindung ihrer Kinder an den Islam fördern.

Im Zusammenhang der Sozialisation von muslimischen Migrantenkindern muß deshalb auf den Islam hingewiesen werden, zumal sich für Türken bei der Erziehung ihrer Kinder, eine Konzentration auf familiäre Bindungen nachweisen läßt. Es wurde schon ausgeführt, daß sich aus der Veränderung der Familienstruktur hin zur Kleinfamilie ein Netz verwandtschaftlicher Stützungsstrukturen innerhalb der Türkei entwickelt hat. Hierauf konzentriert sich auch die Erziehung innerhalb der Migrantensituation in Deutschland: „Die gesamte Erziehung, ob rigide an den traditionellen religiös-moralischen Werten und Normen orientiert oder in weniger zentralen Bereichen ‘gelockert’, beinhaltet die Ausbildung einer starken familialen Orientierung der Kinder.“⁹⁸ Diese Orientierung an der Familie soll für besonderen Schutz in der Migrantensituation sorgen. Untersuchungen zum Studienwahlprozeß⁹⁹ als auch Befragungen zur Zukunftsplanung¹⁰⁰ bestätigen die enge Bindung von Jugendlichen Migranten an ihre Familien. In der spezifischen Situation der Migration scheint sich diese familiäre Orientierung noch zu festigen, da sie kein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis darstellt. Nicht nur die Kinder sind auf Schutz, Stabilität und Sicherheit durch die Familie angewiesen, auch die Eltern profitieren von ihren Kindern, die als Mittler zwischen dem türkischen und dem deutschen Normensystem dienen¹⁰¹.

Bei der starken familiären Bindung der Migranten aus der Türkei ist zu betonen, daß die traditionellen familialen Beziehungsmuster sehr stark durch ein religiös-moralisches Wertgefüge, welches sich vor allem auf Ehre, Achtung und Ansehen bezieht, geprägt sind¹⁰². Der wichtigste Faktor dieser traditionellen Ordnung ist die dominierende Stellung des Mannes, der die oberste Entscheidungsinstanz darstellt und welchem

⁹⁸ Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 149

⁹⁹ Zentrum für Türkeistudien 1996

¹⁰⁰ vgl. Befragung von Mühlfeld 1987, erwähnt in Auernheimer 1990, S. 238

¹⁰¹ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1996, S. 76

¹⁰² vgl. Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 139

uneingeschränkte Achtung entgegen gebracht werden muß¹⁰³. Die Erziehung im Rahmen dieser traditionellen Orientierung richtet sich an traditionellen Grundprinzipien aus, die sich aus der vorgegebenen Ordnung zwangsläufig ergeben: die Erziehung zielt deshalb letztlich auf Einübung von Gehorsam, auf Einfügen in das Autoritätsgefüge sowie die Annahme der klar umschriebenen Geschlechterrolle¹⁰⁴.

An dieser Stelle muß jedoch deutlich darauf hingewiesen werden, daß im Vergleich deutscher und türkischer Familien nicht von „der“ deutschen Familie als moderner partnerschaftlicher und christlich-abendländischer Familie und „der“ türkischen traditionellen, patriarchalischen und islamischen Familie ausgegangen werden kann. Im Zuge der schon geschilderten Veränderungen der türkischen Familienstrukturen und im Kontext der Migration findet auch eine „allmähliche Aufweichung“¹⁰⁵ der traditionellen Beziehungsmuster und Erziehungsorientierungen statt¹⁰⁶. Dennoch bleibt zu betonen: „daß die starke familiäre Orientierung, die eine an den Prinzipien ‘Gehorsam’ und ‘Autorität’ orientierte Erziehung hervorbringt, zugleich die Zukunftssicherung der Eltern gewährleistet. ... Bei diesem sehr emotionalen Verpflichtungsgefüge treten jegliche Unterschiede nach städtischer oder ländlicher Gruppierungen zurück.“¹⁰⁷

Somit läßt sich für die familiäre Erziehungs- und Sozialisationssituation von muslimischen Migrantenkindern zusammenfassen, daß diese Kinder durch ihre Eltern eine „kulturelle Grundrolle“ vermittelt bekommen, die zu den außerfamilialen Einflüssen und dem Wertesystem und Rollenanforderungen der deutschen Umwelt verschieden sind¹⁰⁸. Dabei muß betont werden, daß die familiäre Orientierung im Islam begründet ist¹⁰⁹ und somit eine starke religiöse Bindung sowohl gespiegelt als auch auf die Kinder projiziert wird¹¹⁰. Für die Migrantenkinder ergibt sich aus dieser familialen und letztlich religiösen Orientierung eine „marginale Situation“¹¹¹, welche unterschiedliche

¹⁰³ ders. S. 139

¹⁰⁴ ders. S. 140

¹⁰⁵ vgl. ders. S. 140

¹⁰⁶ ders. S. 140f: „Mit welcher Rigorosität diesen (traditionellen) Prinzipien gefolgt wird, steht in Abhängigkeit von einer Vielzahl von Faktoren. Vor allem in welchem Ausmaß die Erziehung einem strikt geschlechtsspezifischen Muster folgt, ist abhängig von Merkmalen wie ländliche oder städtische Lebensumwelt, Zugehörigkeit zu verschiedenen sozialen Schichten, Bildungsgrad und Grad der religiösen Wertorientierung der Eltern.“

¹⁰⁷ ders. S. 142

¹⁰⁸ vgl. Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 108

¹⁰⁹ Köster 1986, S. 187: „Dieses ‘Ordnungsdenken’ findet seine konkrete soziale Verwirklichungsbasis in der Familie, in den islamischen Gemeinschaften wie in den einzelnen ‘Schultypen’, das heißt in bereits im Mittelalter überall auf dem Lande verbreiteten Koranschulen und den Medresen der großen islamischen Metropolen Bagdad, Damaskus, Kairo, Cordoba, Delhi ...“

¹¹⁰ Hierauf wird im Rahmen religiöser Erziehung einzugehen sein.

¹¹¹ vgl. Auernheimer 1990, S. 239 sowie Boos-Nünning 1976, S. 119: „Sonst läßt sich unschwer prognostizieren, daß die ausländischen Kinder am Rande der Gesellschaft leben werden, gleichgültig, ob die Gesellschaft der Bundesrepublik oder die des Heimatlandes zum Bezugspunkt genommen

Reaktionsmuster hervorrufen kann, auf die später eingegangen wird. Die Wahrnehmung dieser Marginalisation erfolgt jedoch nicht in den ersten Lebensjahren sondern im Jugendalter, so daß potentielle Reaktionsmuster in dieser späteren Lebensphase an Bedeutung gewinnen.

1.2.2. Soziale Perspektiventwicklung in der Vorschulzeit

Schon auf der zweiten Stufe der Sozialisation treten neben den Familienangehörigen oft schon dritte Personen hinzu. Kindergärtnerinnen werden vom Kind auch als handlungsbereite und handlungsfördernde Partner erkannt. Somit greifen bereits auf der zweiten Stufe der sozialen Perspektiventwicklung außerfamiliäre Personen im Rahmen der vorschulischen Erziehung in die Entwicklung des Kindes ein. Unter vorschulischer Erziehung ist im weitesten Sinne die Gesamtheit der erzieherischen Einflüsse auf ein Kind vom Tag seiner Geburt bis zur Einschulung zu verstehen. Im engeren Sinn, und hierauf beschränkt sich unsere Betrachtung, ist hierunter die in Institutionen außerhalb der Familie organisierte Erziehung für Kinder nach der Vollendung des dritten Lebensjahres gemeint. Diese Erziehung findet in der Bundesrepublik in kirchlich gebundenen oder in staatlichen Kindergärten, in den Vorklassen oder Vorschulklassen sowie in den Schulkindergärten statt. In der Bundesrepublik ist die überragende Mehrzahl der Kindergärten konfessionell gebunden. In diesen Kindergärten findet somit auch eine konfessionell orientierte Erziehung statt. **Im Rahmen der Erziehung übernimmt die vorschulische Erziehung sozio-ökonomische, soziale und Bildungsfunktionen. Hierbei liegen die Schwerpunkte auf der Beachtung und Förderung der emotional-sozialen und allgemeinen humanen Entwicklung des Kindes, wobei natürlich auch die kognitiven Fähigkeiten beobachtet und gefördert werden sollen¹¹². Das Kind soll den Umgang mit der zweiten Stufe seiner sozialen Perspektive vertiefen und die dritte Stufe ebenfalls erreichen. Es soll lernen, sich im sozialen Umgang mit anderen zu behaupten, wobei es die Anderen als Einzelpersonen und als Gruppe erkennen lernen muß.**

Konkretisierung: *In den letzten 15 Jahren hat sich die Zahl ausländischer Kinder in deutschen Kindergärten deutlich erhöht, so daß 1994 jedes zweite ausländische Kind*

wird.“ Als auch Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 108: „Das ausländische Kind könnte seine Anpassung an und seine Auseinandersetzungsprozesse mit der aufnehmenden Gesellschaft viel reibungsloser vollziehen, wenn es sich dabei mehr auf seine Familie stützen könnte.“ Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 153: „Die Verarbeitung divergierender Vorstellungen steht dabei auch immer unter dem Druck, die familialen Bande, die in der Migration von überaus großer Bedeutung sind, nicht zu zerstören. Vor dieser Aufgabe stehen Kinder und Eltern gleichermaßen.“

¹¹² vgl. Fürstenau 1967, S. 30

einen Kindergarten besuchte¹¹³. Meist gehen die muslimischen Kinder in kommunale oder kirchliche Einrichtungen, da es an islamischen Kindergärten fehlt. Die Zahl der islamischen Kindergärten, die meist an Moscheen angegliedert sind, ist in der Bundesrepublik noch sehr klein¹¹⁴. So sind muslimische Eltern meist gezwungen, ihre Kinder in nicht muslimische oder christliche Kindergärten zu schicken. Dabei entscheiden sich manche Muslime bewußt für eine christlich orientierte Einrichtung, da sie dort die Vermittlung von moralischen Werten noch am ehesten vermuten¹¹⁵. Bei muslimischen Eltern besteht der verständliche Wunsch, ihre Kinder wie in ihrer Heimat aufwachsen zu lassen, wobei in zunehmendem Maß auch die Notwendigkeit der vorschulischen Entwicklungsförderung erkannt wird¹¹⁶. Auch wenn in der Türkei die Vorschuleinrichtungen noch in der Entwicklungsphase sind¹¹⁷, gewinnen dort diese Einrichtungen mit der zunehmenden Eingliederung der Frauen in die Arbeitswelt eine größere Bedeutung. Die enge Bindung an und fast ausschließliche Betreuung durch die Mutter oder andere Frauen der Familie, wie sie die traditionelle Erziehungsvorstellung vorsieht, tritt durch die Veränderungen der Familienstruktur zurück. Diese Entwicklung ist in der Bundesrepublik ebenfalls zu beobachten.

Dennoch bleibt zu betonen, daß nur die Hälfte der ausländischen Kinder und damit auch nur ein Teil der muslimischen Kinder einen deutschen Kindergarten besuchen. Diese Kinder werden im Alter von 3 bis 6 Jahren schon mit der christlichen Religionsform konfrontiert bzw. ganz selbstverständlich in die christliche Religion „eingeführt“. In fast jedem Kindergarten, auch in den kommunalen, nicht an eine christliche Konfession gebundenen, werden die christlichen Feiertage mit Geschichten erklärt und mit Liedern besungen. Neben der sicherlich sehr wertvollen pädagogischen Arbeit¹¹⁸, die den ausländischen und muslimischen Kindern ihren Bildungsgang durch

¹¹³ Landessozialbericht 1994, S. 170: „Allerdings hat es im Verlauf der zurückliegenden 15 Jahre bedeutende Fortschritte in diesem Bereich gegeben. So kam der 3. Jugendbericht des Landes Nordrhein-Westfalen noch zu dem Ergebnis, daß Ende 1977 erst jedes vierte ausländische Kind im Alter zwischen 3 und 6 Jahren einen Kindergarten besuchte. Der Anteil der Kinder aus ausländischen Familien in Kindergärten in Nordrhein-Westfalen hat sich also verdoppelt.“

¹¹⁴ vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 234

¹¹⁵ vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 234f

¹¹⁶ Landessozialbericht 1994, S. 173: „... ausländischen Eltern ist ebenso wie deutschen Eltern bewußt, daß dem möglichst frühzeitigen Besuch eines Kindergartens eine zentrale Rolle bei der Entfaltung der geistigen und sozialen Fähigkeiten zukommt. Bereits bei der Repräsentativuntersuchung 1980 der Friedrich-Ebert-Stiftung gaben 92% aller Ausländer mit Kindern unter sechs Jahren an, sie würden den Besuch ihres Kindes im Kindergarten begrüßen.“

¹¹⁷ Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 57f: „Die Zahl dieser Vorschuleinrichtungen ist z.Zt. zwar gering, befindet sich aber in rascher Entwicklung. Die bestehenden Einrichtungen konzentrieren sich weitgehend auf die Großstädte. Der Anteil der türkischen Kinder zwischen 0 und 6 Jahren, die eine derartige Einrichtung besuchen, liegt noch bei unter 1%.“

¹¹⁸ Auf die pädagogischen Grundfunktionen des Kindergartens speziell für ausländische Kinder kann hier nicht näher eingegangen werden. Im Landessozialbericht 1994, S. 171f werden sie zusammengefaßt unter: frühzeitiger Ausgleich von Entwicklungsdefiziten, Erlernen der deutschen Sprache im spielerischen Umgang mit deutschen Kindern, Abbau von Barrieren, die einer Integration im Wege stehen, Erleichtern des Einstiegs in die deutsche Schule, Senkung der Schulverweigerungsquote bei

das deutsche Bildungssystem erleichtern kann, stellt der Kindergarten für die Kinder und oft auch für ihre Eltern ein erstes Kontaktfeld zum Christentum dar. Für muslimische Eltern besteht das Problem, „daß die Kindergärten prinzipiell auf nicht-islamische Verhältnisse eingestellt sind. Deshalb singen muslimische Kinder fröhlich Weihnachtslieder mit.“¹¹⁹

Etwa die Hälfte der muslimischen Kinder lebt bis zum 6ten Lebensjahr im engen Kreis der Familie und der muslimischen Subkultur. Die andere Hälfte erfährt bereits eine erste Annäherung an die christliche Religion und an westlich-moderne Wertvorstellungen im Kindergarten. Somit erleben muslimische Kinder in dieser frühen Phase der Entwicklung ihrer Persönlichkeit durch die nicht-muslimische Umwelt sowie (verstärkt) durch den Kindergartenbesuch eine „Inkonsistenz der Erziehung“, die als Basis eines Konflikts gewertet werden kann¹²⁰.

In der ersten Phase ihrer Sozialisation erleben muslimische Migrantenkinder Personengruppen (Andere), die nicht homogen zueinander passen. Sie erleben Mitglieder der Familie und Mitglieder der Subkultur als „Andere“ und damit als Identifikationsfiguren. Daneben erleben sie im Kindergarten und in der sie umgebenden Umwelt „Andere“, die nicht homogen zu den anderen Personengruppen passen. Während deutsche Kinder in ihrer Entwicklung die „Anderen“ aus Umwelt und Kindergarten als „gesellschaftliche Andere“, die gleichwertig neben den „familiären Anderen“ stehen, erleben, kommt den „gesellschaftlichen Anderen“ bei Migrantenkindern eine andere Wertung zu: sie sind „fremd“! Die wechselseitige Beziehung der Gruppen der Anderen fehlt¹²¹! Dabei wird bei der Verhältnismäßigkeit deutlich, daß die „fremden Anderen“ zahlenmäßig die Mehrheit darstellen, während die eigene familiäre und subkulturelle Bezugsgruppe eine Minderheit darstellt. Eine noch engere Bindung an die Familie dürfte in dieser Situation als logische Folge gewertet werden. Diese Einschätzung ergibt sich zum Einen aus der Annahme, daß dem muslimischen Kind dieser Sachverhalt nicht bewußt wird und zum Anderen, da diese intime Gruppe die natürlichste schützende Gruppe für das Kind darstellt. Somit läßt sich für die dritte Stufe der Perspektiventwicklung für Migrantenkinder eine starke familiäre Beziehung konstatieren, die durch die Wahrnehmung des „fremden“ Umfeldes noch verstärkt wird.

älteren Geschwistern, die zur Betreuung der jüngeren Kinder herangezogen werden. Eine Vielzahl von Literatur zu diesem Thema ist in diesem Kontext dem Bericht zu entnehmen.

¹¹⁹ Spuler-Stegemann 1998, S. 234

¹²⁰ Akpınar 1977, S. 111: „Für die Eltern-Kind-Beziehung ist zu vermuten, daß die durch die Inkonsistenz der Erziehung der Kinder hervorgerufenen Konflikte sich mit zunehmendem Alter der Kinder verschärfen.“

¹²¹ siehe hierzu Schaubild der 3ten Stufe der Perspektiventwicklung S. 28

1.2.3. Soziale Perspektiventwicklung in der Schulzeit

An die vorschulische Erziehung schließt sich die schulische Sozialisation an. Diese Weiterbildung kann in öffentlichen oder privaten Anstalten erfolgen. Die Bildung und Erziehung in privaten Schulen ist eher die Ausnahme. In der Regel werden öffentliche Schulen, Grundschulen und später allgemeinbildende Schulen, Realschulen, Gymnasien, berufsbildende Schulen oder Hochschulen besucht.

Die Schulen sind als System nicht unabhängig von der Gesellschaft zu betrachten. Das Schulsystem der modernen Industriegesellschaft steht in einer instrumentalen Beziehung zu umfassenden gesellschaftlichen Bezugssystemen. So muß das Schulsystem mit seinen Einflußmöglichkeiten, der Wirtschaft, der Sozialstruktur (= Gesellschaft) und dem politischen Bereich, letztlich dem Staat gerecht werden. Die Schule besitzt deshalb eine doppelte Funktion. Einerseits will sie, indem sie den Sozialisationsprozeß mitdeterminiert, Persönlichkeiten aufbauen, verändern oder festigen. Andererseits will sie auch die Gesellschaft mit ihrer Kultur reproduzieren¹²².

Hierauf lassen sich drei grundlegende Funktionsbereiche definieren: Erstens: Die Schule übt die Funktion der Sozialisation und Qualifizierung aus. Unter Qualifikation wird die Vermittlung von Fertigkeiten und Kenntnissen verstanden, die zur Ausübung konkreter Arbeit und zur Teilnahme am gesellschaftlichem Leben erforderlich sind. Der Erhalt eines hohen technologischen Standes der Arbeitsprozesse bedingt den Erwerb gewisser Qualifikationen, wobei durch die Schulen die Schaffung von Arbeitsvermögen vorangetrieben wird.

Die zweite Funktion der Schule ist in der Allokation beziehungsweise Selektion zu sehen. Durch die Aneignung von besonderen Qualifikationen wird der Aufstieg in höhere soziale Schichten ermöglicht. Es entsteht eine soziale Mobilität, die einen Verteilungsmechanismus von Lebenschancen darstellt.

Gleichzeitig erzeugt die Schule, in ihrer dritten Funktion, ein sozialintegratives Bewußtsein. Da die Schule als Legitimation des jeweiligen politischen Trägersystems und der sozialen Verhältnisse einer Gesellschaft zu werten ist, muß sie auf die Integration der Individuen in dieses System bedacht sein. Die Integrationsfunktion des Schulsystems beinhaltet die Reproduktion von Normen, Werten und Interpretationsmuster einer Gesellschaft. Sie bezieht sich somit sowohl auf die Integration politischer Herrschaftsverhältnisse als auch auf die Integration des Individuums in gesellschaftliche Bezugsgruppen. Somit nimmt sie einen zentralen Stellenwert in der zweiten soziokulturellen Geburt des Individuums ein.

Die Qualifikations-, Selektions- und Integrationsfunktion des Schulsystems sind demnach entscheidende Kennzeichen der Schule in der modernen

¹²² vgl. hierzu Fend 1974, S. 11-19; Kurzreiter 1971, S. 33-45; Rolff 1980, S. 9-13

Industriegesellschaft¹²³. Gerade ihre Funktionen lassen die Schule zu einem wichtigen Aspekt in der Entwicklung zur eigenständigen Persönlichkeit werden. Die vierte Stufe der Perspektiventwicklung, die Erkenntnis der Gesellschaft als Rollengefüge, findet in der Schulzeit statt. In ihrer Doppelfunktion der Formgebung einer sozialen Persönlichkeit und der Übermittlung von Kulturgut ist der schulische Einfluß von nicht zu unterschätzender Relevanz¹²⁴.

Konkretisierung: *Das türkische Bildungsniveau spiegelt die Entwicklung des Übergangs in eine industrialisierte Gesellschaft. Die Bildungsreform und die Bemühungen des Staates um eine Verbesserung des Bildungsniveaus haben seit 1975 zu einem Rückgang der Analphabetenrate von 36,3% auf geschätzte 15% in 1990 geführt¹²⁵. Jedoch ist bei dieser Prozentzahl die Verteilung auf eine fast vollständige Alphabetisierung im städtischen Bereich und einer anhaltend hohen Analphabetenrate in ländlichen Regionen zu beachten.*

Bis 1981 war die Pflichtschulzeit in der Türkei auf 5 Jahre festgeschrieben. Die Verlängerung der Pflichtschulzeit auf 8 Jahre ist zwar inzwischen vorgesehen, jedoch konnte ihre Umsetzung noch nicht überall erfolgen¹²⁶. Der fünfjährigen Grundschulzeit kann sich ein 3jähriger Mittelschulunterricht und ein drei- bis vierjähriger Unterricht an einem Gymnasium anschließen¹²⁷. Obgleich eine allgemeine Schulpflicht in der Türkei besteht, wird dieser Pflicht nicht voll nachgekommen¹²⁸, wobei die Schulbesuchsquote in ländlichen Bereichen weit unter dem Durchschnitt liegt, „insbesondere wenn die Gruppe der Mädchen für sich betrachtet wird.“¹²⁹

Im Kontext der vorliegenden Arbeit soll an dieser Stelle einerseits auf das geringe Bildungsniveau der ersten Migrantengeneration eingegangen werden¹³⁰. Ein großer Teil der türkischen Migranten verfügt nur über eine rudimentäre Schulbildung, so daß sie zum Schulerfolg ihrer Kinder in der Bundesrepublik kaum beitragen können¹³¹. Andererseits muß auf die schlechte Ausstattung der türkischen Schulen hingewiesen und von der Diskrepanz der schulischen Erziehung in der Türkei und der

¹²³ vgl. dies.

¹²⁴ vgl. Fend 1974, S. 11

¹²⁵ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 56

¹²⁶ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 57

¹²⁷ Ein übersichtliches Schaubild zur Schul- und Berufsausbildung in der Türkei findet sich in ders. S. 63

¹²⁸ vgl. ders. S. 58

¹²⁹ vgl. ders. S. 58

¹³⁰ Boos-Nünning 1976, S. 91: Türkische Männer und Frauen sind zu 75% nur fünf Jahre zur Schule gegangen - Männer: 7% keine Schuljahre, 68% bis 5Jahre; Frauen: 18% keine Schuljahre, 57% bis 5Jahre.

¹³¹ Boos-Nünning 1976, S. 91f

Bundesrepublik gesprochen werden¹³². In der Türkei wird dem Lehrer eine allgemeine Erziehungsfunktion zugeschrieben, weshalb ihm auch das Recht zur Disziplinierung bis hin zur körperlichen Züchtigung zugesprochen wird¹³³. Der Lehrer gilt als Autorität, welcher von Seiten der Kinder mit entsprechender Achtung begegnet werden muß. Der traditionelle Lehrstil, wie er von den Hocas vorexerziert wurde, hat sich trotz der Reformen Atatürks, erhalten. Bei diesem Lehrstil spricht der Lehrer vor und die Kinder sprechen nach¹³⁴. Dies hat seinen Grund auch in fehlenden Lehrbüchern, die von den Eltern aus Geld- oder Zeitgründen nicht angeschafft werden.

Zusammenfassend läßt sich die Lehrsituation für türkische Kinder folgendermaßen beschreiben: „Türkische Kinder sind daran gewöhnt, daß der Lehrer spricht und sie zuhören; daß sie nicht alles verstehen; keine Fragen zu stellen; Anordnungen vom Lehrer zu erhalten und zu befolgen.“¹³⁵ Die Erfahrungen türkischer Schüler, die als Migranten nach Deutschland kommen, als auch türkischer Eltern, die ihrer Schulbildung in der Türkei erfahren haben, sind nicht mit dem demokratisch-kameradschaftlichen und emanzipatorisch ausgerichteten Unterrichtsstil der Bundesrepublik vereinbar. Dies kann z.B. dazu führen, daß ein türkischer Schüler die weniger strenge Haltung eines deutschen Lehrers als Schwäche deutet, da er das Verhalten des Lehrers als fehlende Autorität interpretiert. In deutschen Schulen muß ein Migrantenkind, ebenso wie seine Eltern, lernen, daß auch von einem nicht autoritär agierenden Lehrer diszipliniertes Schülerverhalten resultieren kann. Die zentralen Aspekte der Diskrepanz der Schulsituation und Lehrstile lassen sich mit den Begriffen: Autorität, Disziplin, Rezipieren ohne zu Hinterfragen sowie fehlendes selbst initiiertes Lernen und Erkennen zusammenfassen. Konzentriert auf zwei Gegenpole, läßt sich die Diskrepanz auf den Gegensatz von „Hürmet“ und „Selbstverwirklichung“ reduzieren. „Hürmet“ bezeichnet in der Türkei eine innere Haltung, die „sehr lebendig in Gesten und Ritualen zum Ausdruck gebracht wird“¹³⁶ und auch heute noch auf

¹³² Behr 1986, S. 160: „Die Grundschulsituation insgesamt ist gekennzeichnet durch Mangel an Schulgebäuden und Klassenräumen, Ausstattung und qualifizierten Lehrern in bestimmten Fächern. Klassenfrequenzen von 50 Schülern sind häufig, ebenfalls der Schichtunterricht.“ sowie vgl. Zentrum für Türkeistudien 1990, S. 58.

¹³³ vgl. Neumann 1977, S. 315 sowie Schiffauer 1988, S. 257: „Was die Schuldisziplin betrifft, ist es hier freier. Man übt in Deutschland keinen Druck aus. Die Kinder machen, was sie wollen. Sie brauchen nichts zu lernen. In der Türkei, in der Schule, wird ein Kind dagegen (zum Lernen) gezwungen ... Hier darf ein Lehrer einem Kind keine Ohrfeige geben, er darf das Kind nicht an den Ohren ziehen. Das ist verboten. Aber in der Türkei darf ein Lehrer an den Ohren ziehen. Dort bemüht sich der Lehrer eben, zu unterrichten.“

¹³⁴ Neumann 1977, S. 275: „So bildet der Frontalunterricht die allgemeine Unterrichtsmethode, der Unterrichtsstoff wird nicht erarbeitet, sondern vom Lehrer vorgetragen und von den Schülern nach dem Lehrbuch auswendig gelernt. Dabei kommt es weniger auf eine inhaltliche als auf eine möglichst wortgetreue Wiedergabe an.“ vgl. auch Zentrum für Türkeistudien 1991, S. 130: „Gegebene Anordnungen sind ebenso wie Lehrinhalte ohne mitgelieferte erklärende Begründung zu erfüllen, Gehorsam und Disziplin angesichts der Autorität des Lehrers oder anderer schulischer Institutionen sind selbstverständlich erwartete Verhaltensweisen.“

¹³⁵ Behr 1986, S. 162. Hierzu auch Neumann 1977, S. 270-274: „Inhalte und Ziele des Unterrichts“

¹³⁶ ders. S. 164

breiter Basis Anerkennung findet. „Hürmet“, die Achtung, Ehrerweisung, der Respekt vor den Eltern und den Älteren, kann als Kernstück türkischer Erziehung in Schule und Familie als auch der öffentlichen Erziehung gewertet werden¹³⁷. Dieser Faktor spiegelt sich auch in den Koranschulen, die im Kontext religiöser Erziehung besprochen werden.

Das „Konfliktfeld Schule“¹³⁸ bietet ein breites Spektrum an Konfliktpunkten, die für muslimische Migranten und ihre Kinder in Deutschland relevant sind¹³⁹. Dabei muß jedoch darauf verwiesen werden, daß die gegebenen Konfliktpunkte nicht unbedingt im ausschließlichen Zusammenhang mit dem Islam zu sehen sind. Brauchtum und Sitte sowie psychosoziale Faktoren der Migrationssituation spielen eine Rolle, wobei eine strikte Trennung kaum möglich erscheint. Deshalb sollten auch diese Konfliktpunkte in der Betrachtung und Bewertung der Sozialisation muslimischer Kinder berücksichtigt werden, da sie häufig von Seiten muslimischer Eltern als Belege für divergierende Werte- und Normstrukturen herangezogen werden.

Auf der Basis der geschilderten Unterschiede der Schul- und Lehrsysteme folgt Boos-Nünning eine „affektive Distanz der ausländischen Eltern“¹⁴⁰ zum deutschen Schulsystem. Fehlende Kontakte konnten sowohl von Seiten der ausländischen Eltern als auch von Seiten der Lehrer zu diesen Eltern bestätigt werden. Dabei sieht Boos-Nünning die Distanz zum deutschen Schulsystem von Seiten ausländischer Eltern auch dadurch bestätigt, daß zu den Lehrern aus den Heimatländern ebenfalls kaum Kontakte bestehen¹⁴¹.

Die bestehende distanzierte Haltung zum deutschen Schulsystem als auch die Diskrepanzen der Lehrziele und Lehrmethoden verschärft Konflikte, die sich auch aus den Inhalten des Unterrichts ergeben. Die deutsche Schule spiegelt als deutsche Institution auch das abendländische Werte- und Normensystem. Neben den bereits erwähnten Problembereichen nennt das Zentrum für Türkeistudien deshalb unter dem Stichwort: „Ausgewählte Probleme einiger Schüler ausländischer Herkunft im Schulalltag“ zwei bislang vernachlässigte Aspekte: „->Ausrichtung der Sozial- und Kulturfächer auf den deutschen Kulturraum, mangelnde Berücksichtigung der verschiedenen Herkunftsländer, ignoriert mitgebrachtes Wissen der ausländischen Schüler über eigene Kultur, ... -> sich widersprechende, einerseits durch die Leitlinien der deutschen Ausländerpolitik, andererseits durch die Vorstellungen der

¹³⁷ vgl. Widmann 1992, S. 164

¹³⁸ Zentrum für Türkeistudien 1991, S. 128

¹³⁹ vgl. ders. S. 128-130. Als Konfliktpunkte werden der gemeinsame Unterricht von Jungen und Mädchen, das „Kopftuchthema“ und die „Disziplin-Schwierigkeiten“ genannt.

¹⁴⁰ Boos-Nünning 1976, S. 89: „Auch Boris ermittelt, daß den ausländischen Arbeitern mit schulpflichtigen Kindern in Frankfurt die deutsche Schule als Institution so fremd ist, daß weniger als die Hälfte über Schulprobleme der Kinder, über Leistungsanforderungen der Schule, wie auch über den Unterrichtsstil Auskunft geben können.“

¹⁴¹ vgl. dies. S. 89f

*Elterngeneration bestimmte Ansprüche an die schulische Ausbildung der Kinder, die 1. Die sprachliche und kulturelle Integration in die deutsche Gesellschaft leisten soll und 2. Die Befähigung zur Rückkehr vermitteln soll.*¹⁴²

Die deutsche Schule ist als Institution der Sozialisation auf die Integration deutscher Kinder in die deutsche Gesellschaft ausgerichtet. Ihr Focus richtet sich deshalb auf den deutschen Kulturraum. Das moderne Schulsystem dient als Qualifikations-, Selektions- und Integrationsinstanz innerhalb der deutschen Gesellschaft weshalb ihm eine zentrale Bedeutung bei der Entwicklung zur eigenständigen Persönlichkeit zukommt. Doch dieses Ziel der eigenen Persönlichkeit, die von vorherigen Bezügen unabhängig wird und sich selbst verwirklicht, widerspricht dem muslimischen Werte- und Normensystem, welches dem Prinzip des „Hürmet“ entsprechend, eine selbstverständliche und kritiklose Übernahme der elterlichen kulturellen Werte fordert¹⁴³. Ein muslimisches Migrantenkind erlebt und lebt in zwei Werte- und Normensystemen, wobei es die Notwendigkeit der Akzeptanz beider Systeme empfindet. In ihren widersprüchlichen Ansprüchen einer qualifizierten Schulbildung auf deutschem Niveau bei gleichzeitigem Anspruch auf geringe akkulturierende Einflüsse spiegeln die Eltern den Konflikt der Kinder und verschärfen ihn weiter. Die Kinder sehen sich entsprechend ihrer starken familialen Bindung gezwungen, dem Wunsch ihrer Eltern nach guter Schulausbildung gerecht zu werden. Hierfür müssen sie jedoch akkulturierende Einflüsse der Schule hinnehmen, welche sie zwangsläufig in eine Konfliktsituation führen, da die Schule auf die Integration in die deutsche Gesellschaft und auf einen Lösungsprozeß von der Familie bzw. einen starken Individualisierungsprozeß abzielt. Untersuchungen zum einseitig ausgerichteten Schulsystem haben die Kritik in den letzten Jahren wachsen lassen, so daß z.B. Boos-Nünning 1994 schreibt: „Ein erster falscher Ansatz war und ist es, Unterricht und Sozialpädagogik dafür einzusetzen, Schüler ausländischer Herkunft einseitig der deutschen Schule und Gesellschaft anzupassen. Solche, auf kompensatorische Erziehung ausgerichtete Vorstellungen beschreiben die Kinder von Einwanderern als defizitär.“¹⁴⁴

Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist der Zusammenhang zwischen der Entwicklung zur Selbständigkeit im Rahmen der Schullaufbahn als auch die starke familiäre Bindung von muslimischen Kindern zu betonen. Es wurde darauf hingewiesen, daß die vierte Stufe der Perspektiventwicklung, die Erkenntnis der Gesellschaft als Rollengefüge, in der Schulzeit stattfindet. Ein muslimisches Kind erfährt bis zum Eintritt in das deutsche Schulsystem ein starkes familiales Rollensystem, welches durch die Situation der Migration noch gefestigter wird. Die Familie ist dem Individuum übergeordnet und fordert entsprechende Verhaltensmuster, orientiert am Prinzip

¹⁴² Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 211

¹⁴³ vgl. Widmann 1992, S. 190

¹⁴⁴ Boos- Nünning 1994, S. 45

„Hürmet“. Das deutsche Schulsystem möchte zu Selbständigkeit und Emanzipation des Einzelnen erziehen. Dabei soll die Gesellschaft als Rollengefüge aus der Perspektive des selbstbewußten Individuums wahrgenommen werden. Dies bedeutet auch einen Lösungsprozeß aus der Familie als übergeordnetem System und damit einen Konflikt für ein muslimisches stark familial gebundenes Kind. Somit kann die Schule als Institution auch als „Konfliktfeld“ für muslimische Migrantenkinder gewertet werden.

1.2.4. Soziale Perspektiventwicklung in der Jugendphase

Neben der Schule, die einen erheblichen Einfluß auf die Kinder und Jugendlichen ausübt, betätigen sich auch Peer-Groups und Jugendorganisationen in erzieherischer Weise. Nach Bernhard Schäfers handelt es sich bei einer Peer-Group um eine Gleichaltrigengruppe von Kindern oder Jugendlichen, die eine äußerst wichtige Ausgleichsfunktion gegenüber der Familie, der Schule, dem Betrieb oder dgl. übernimmt. Sie trägt in der Regel zur Verselbständigung und Ablösung von der Familie bei¹⁴⁵. Die Zugehörigkeit zu den Peer-Groups ist für die Jugendlichen meist eine vorübergehende Phase, meist in der Zeit zwischen dem 12ten und 18ten Lebensjahr. Im Unterschied zu den Jugendorganisationen, bilden sie sich durch Eigeninitiative der Jugendlichen und werden von ihnen selbst verwaltet. Sie zeichnen sich durch ein hohes Maß an freiwillig akzeptierter Gruppenkonformität und Solidarität aus. Dies erzwingt ein günstiges Klima für die Übermittlung von Einstellungen und Verhaltensmustern. Auf diesen Einfluß ist es zurückzuführen, daß die Veränderungen der individuellen Moral, der Anschauungen und des Verhaltens, sich in keiner späteren Lebensphase so entscheidend und rapide ändern kann, wie in der Pubertät, der Lebensphase zwischen 12 und 18 Jahren. Als positiv lassen sich folgende Aspekte der Peer-Group zusammenfassen:

- Peer-Groups leisten eine Sozialisation in eigener Regie und erleichtern eine jugendspezifische Identitätsbildung.
- Peer-Groups bieten eine soziale Stütze gegen Ängste und Verunsicherungen.
- Peer-Groups sind wichtige Organe der Außenlenkung. Sie unterstützen und ergänzen die Sozialisation in der Familie und erweitern individualistische Einstellungen durch gruppenorientierte.
- Peer-Groups werden durch erotische und heterosexuelle Bedürfnisse zu einem wichtigen Erfahrungs- und Erlebnisraum.

¹⁴⁵ vgl. Schäfers 1982, S. 170f

Doch diesen positiven Aspekten stehen auch mögliche negative Auswirkungen der Peer-Group gegenüber. So kann die Sozialisation in eigener Regie auch gefährlich werden. Dann, wenn in der Gruppe z.B. Alkohol und/oder Drogen ausprobiert werden oder Mutproben als Aufnahmekriterien dienen, entwickelt sich die Gruppe zu einem Zusammenschluß mit negativem Sozialisationseffekt. Oft dienen Peer-Groups hauptsächlich der Gestaltung der Freizeit, wobei ein deutlicher Trend zu vermehrtem Konsumverhalten erkennbar ist. Auch dieser Aspekt, der zu Konsum statt zu Eigeninitiative führt, ist nicht zu begrüßen.

Damit bei den Peer-Groups nicht die negativen, sondern die positiven Aspekte zur Geltung kommen, scheint es von Bedeutung zu sein, daß die Eltern ihre Kinder chancengerecht erziehen und ihnen eine emotionale Fundierung und eine gewisse Leistungsmotivation mit auf den Weg geben. Auf dieser Basis wird es dann nicht zu der Frage Eltern oder Peer-Group, kommen. Nur dann ist der Effekt gegeben, daß sich beide im Sozialisationsprozeß der Kinder unterstützen¹⁴⁶

Um wieder auf das System der sozialen Perspektivbildung zurück zu kommen, so ist ganz deutlich zu erkennen, daß die Mitgliedschaft in einer Peer-Group die Identifikation mit einer Gruppe stark fördert. Zugleich wird die Abgrenzung anderen gegenüber verschärft, wobei gerade die Abgrenzung von der Familie von besonderer Tragweite ist. Die Identitätsfindung wird in der Phase der Pubertät sicherlich in ganz besonderer Weise von außerfamiliären und außerschulischen Kreisen geprägt.¹⁴⁷

Konkretisierung: *Da in der Türkei enge familiäre Strukturen bestehen, konzentriert sich der Kontakt der Kinder und Jugendlichen hauptsächlich auf Personen innerhalb der Familie und Verwandtschaft. Für Mädchen ist Freizeitverhalten außerhalb der Familie kaum möglich, weshalb auch Kontakte außerhalb der Familie nur schwer aufzubauen sind. Jungen dürfen mit erwachsenen Männern das Dorfcafé besuchen und an den Unterhaltungen der männlichen Erwachsenen teilnehmen. Da die Kinder früh in das Leben und Arbeiten der Erwachsenen eingebunden werden, scheint eine Phase der Orientierung in Peer-Groupes in der Türkei nicht gegeben¹⁴⁸.*

Während im Heimatland der Eltern die Lebensbedingungen der Jugendlichen kaum oder keine Möglichkeit zur Gruppenbildung bieten, spielt in der deutschen Lebenssituation die Peer-group für jugendliche Migranten eine bedeutende Rolle. In den vergangenen Jahren mehren sich die Untersuchungen, die sich mit muslimischen Jugendlichen beschäftigen¹⁴⁹. Ein Grund hierfür ist die zunehmende Hinwendung

¹⁴⁶ vgl. Naudascher 1977, S. 60f und S. 101ff; sowie 1978, S. 125-137

¹⁴⁷ vgl. Schäfers 1982, S. 170-174

¹⁴⁸ vgl. Neumann 1977, S. 256f sowie S. 257: „Leider waren in der Literatur keine Angaben über den Einfluß von Freundesgruppen unter gleichaltrigen Jungen zu finden.“

¹⁴⁹ z.B. von Heitmeyer/Dollase veröffentlicht 1996, sowie Heitmeyer u.a. 1997

*muslimischer Jugendlicher zu Organisationen ihrer Religion oder Nationalität aber auch die bewußte Demonstration nationaler, religiöser oder sonstiger Symbole, die eine wachsende Organisation ausländischer Jugendlichen in ethnischen Gruppierungen zeigen*¹⁵⁰.

Aus türkischen Lehrerkreisen, aber auch von Sozialarbeitern in Jugendzentren, wird eine „massive Hinwendung der Jugendlichen zur Fundamentalisten-Szene“¹⁵¹ beklagt. Bei der Beurteilung der Situation türkischer Jugendlicher spielen eine Vielzahl von sozialpsychologischen Faktoren eine Rolle: eine zunehmende Ausländerfeindlichkeit bei einem Selbstverständnis, welches unmißverständlich den Ausländerstatus hervorhebt¹⁵², schlechtere schulische Chancen durch fehlende Unterstützung aus dem Elternhaus, sinkendes Angebot an Ausbildungsplätzen und somit letztlich wenig aussichtsreiche Zukunftsperspektiven. Mit den genannten Faktoren sind Bedingungen der Integration in die deutsche Gesellschaft genannt, die als wesentlich zu bewerten sind. Eine gute Schulausbildung ist eine notwendige Voraussetzung für einen Ausbildungsplatz und Zukunftsvisionen, die eine Integration in die Leistungsgesellschaft fördern. In ihrer Untersuchung „... zu Ausmaßen und Ursachen islamisch-fundamentalistischer Orientierungen bei türkischen Jugendlichen in Deutschland ...“¹⁵³ stellen Heitmeyer und seine Kollegen einen Zusammenhang von Leistungsbereitschaft der Jugendlichen und Integrationswillen in die deutsche Gesellschaft bzw. in die religiöse Gemeinschaft her¹⁵⁴. Die Autoren dieser Untersuchung verweisen bei der Darlegung ihres Theoriekonzepts auf unterschiedliche Varianten, welche den Sozialisationsprozeß beeinflussen. Für unsere Untersuchung sei auf die „aus der Not geborenen, quasi chamäleonhaften Aktivitäten, weil die Personen zwischen (z. B. familiären) Konformitätsdruck und (jugendkulturellen) Erwartungsdruck geraten“¹⁵⁵ verwiesen. Es stellt sich die Frage,

¹⁵⁰ Hocker 1996, S. 426: „Seit einigen Jahren zeigen offensichtlich manche hier lebende türkische Jugendliche eine wachsende Bereitschaft, nationale, ethnische, politische oder religiös(-politische) Orientierungen zu übernehmen und diese auch nach außen hin zu betonen.“ Vgl. hierzu auch den Artikel von Supp 1997.

¹⁵¹ Spuler-Stegemann 1998, S. 94 sowie Hoher 1996, S. 427: „Die quantitativen Ausmaße der Einbindung von türkischen Jugendlichen in die Aktivitäten solcher Gruppierungen oder deren Umfeld sind schwer ermittelbar. Zunehmend berichten Lehrer und Sozialarbeiter über entsprechende Beobachtungen, die sie in ihren jeweiligen Tätigkeitsfeldern gemacht haben.“

¹⁵² dies. S. 93: „Wir sind und bleiben Ausländer; auch wenn wir uns noch so sehr anstrengen und uns anpassen wollen, ja selbst mit einem deutschen Paß; und wir sind darüber hinaus auch noch Muslime“.

¹⁵³ Heitmeyer u.a. 1997, S. 9

¹⁵⁴ Heitmeyer u.a. 1997, S. 105: „Während Zufriedenheit in Schule und Beruf in der Tendenz mit einem hohen Aspirationsniveau einhergeht, finden wir für die Zufriedenheit im Bereich Kultur und Religion den umgekehrten Zusammenhang. Niedrige Ansprüche an die eigene Schul- und Berufslaufbahn gehen mit hoher Zufriedenheit bezüglich der kulturellen und religiösen Einbindung einher. ... Diese Ergebnisse können als ein erster Hinweis darauf gewertet werden, daß die religiöse Gemeinschaft für Jugendliche, die geringe individuelle Berufs- und Karrierechancen sehen, an Bedeutung gewinnt, da sie dort leistungsunabhängige Integrationsangebote erhalten.“

¹⁵⁵ vgl. Heitmeyer u. a. 1997, S. 25

warum erst in jüngster Zeit eine Problematisierung der muslimischen Jugendlichen notwendig und sinnvoll erscheint?

Hierfür scheint eine Entwicklung, wie sie später noch zu begründen sein wird, verantwortlich: Im Heimatland der ersten Migrantengeneration gab und gibt es keine Jugendkultur. Im Aufnahmeland fand von Seiten dieser ersten Elterngeneration eine Sozialisation statt, die sich auf die mitgebrachten Werte- und Normenstrukturen stützte. Die Bedingungen der sekundären Sozialisation in der Bundesrepublik waren und sind deutsch und abendländisch geprägt, so daß es zu einem Spektrum von Handlungsmustern unter der nachwachsenden zweiten Generation kam, welches letztlich wenig auffällig war und ist. Diese zweite Generation der 70er und 80er Jahre wurde weitestgehend in die deutsche Gesellschaft hinein sozialisiert, fand Arbeitsplätze und Wohnraum und organisierte sich nur wenig in türkischen oder muslimischen Organisationen. Erst eine Veränderung der Orientierung der religiösen Organisationen, welche ihren Focus von der Herkunftskultur auf Bedingungen in der Aufnahmegesellschaft richtete,¹⁵⁶ öffnete den Blick für diese „verlorene Generation“^{id 57} und den möglichen Verlust der derzeitigen Jugendlichen. In einer Rede in der Bielefelder Stadthalle wurde der unbeobachtete und nicht wahrgenommene Verlust der zweiten Generation und der drohende Verlust weiterer Generationen dramatisch und bildhaft dargelegt: „Meine Brüder! Wir sind hier versammelt, um darüber nachzudenken, was wir in diesen 30 Jahren unserer Anwesenheit hier gewonnen oder verloren haben. Es ist sicherlich richtig, daß wir zuerst ein Haus, dann das zweite Haus in der Heimat erstanden haben, wir haben uns Felder in der Heimat gekauft, Geschäfte eröffnet, wir haben Geld gespart und einige von uns sind auch reich geworden. Aber was haben wir verloren? Habt ihr darüber einmal nachgedacht? Wir haben unsere Kinder verloren!“^{id 58}

Es scheint, als habe sich die zweite Generation, die Kinder der Arbeitsmigranten der 60er Jahre, unmerklich von ihrer religiösen Herkunftskultur gelöst und in die deutsche Gesellschaft integriert. Diese Annahme deckt sich mit dem Ergebnis der Heitmeyerstudie, wonach einiges dafür spreche; „daß türkische Jugendliche Identitätsprobleme oder Orientierungsschwierigkeiten nicht in dem Maße zeigen, wie es die Hypothesen zum Kulturkonflikt und zur Identitätsdiffusion suggerieren.“^{id 59}

Ungeachtet dessen spricht Frau Spuler-Stegemann von Interessens- und Wissenskonflikten bei türkischen Jugendlichen in der Begegnung mit der westlichen

¹⁵⁶ Sag 1992, S. 451: „Seit den achziger Jahren ist in der Politik dieser Gruppierungen bezüglich ihrer Zielsetzung und Aktivitäten eine Wende zu beobachten, wie z. B. die grundlegende Umstellung ihrer Organisationsarbeit auf die migrationsspezifische Problematik der hier lebenden türkischen Arbeitnehmer bzw. Jugendlichen.“

¹⁵⁷ ders. S. 454

¹⁵⁸ ders. S. 454

¹⁵⁹ Heitmeyer u. a. 1997, S. 101

*Kultur und deren Freiheiten*¹⁶⁰. Beide Aussagen spiegeln zwei Gruppen von Jugendlichen heute: die Gruppe der säkular aufwachsenden Muslime¹⁶¹ und die Gruppe der religiös orientierten Jugendlichen¹⁶². Beide Gruppen sind in Deutschland vertreten, wobei, wenn wir davon ausgehen, daß nur etwa 10% bis 20% der Muslime organisiert sind¹⁶³, der größte Teil der Jugendlichen weniger bis gar keine starke religiöse Orientierung aufweist.

Dennoch bleibt im Kontext dieser Arbeit einerseits der wachsende Zulauf von Jugendlichen zu religiös orientierten Vereinigungen hervorzuheben. Für deutsche Jugendliche wird ein breites Spektrum an Aktivitäten speziell für die Jugendphase angeboten. Gruppenbildung und distanzierte Haltungen dieser Gruppen zur deutschen Gesellschaft werden als normal und für die Entwicklung dieser Jugendlichen notwendig eingeschätzt. Ausländischen Jugendlichen ist der Zugang zu deutschen Gruppen oder Institutionen häufig verwehrt, so daß sie dem wachsenden Angebot von eigenen Organisationen in steigendem Maße folgen¹⁶⁴.

Neben diesem Zulauf soll andererseits, im Zusammenhang des Sozialisationsprozesses muslimischer Jugendlicher in der Bundesrepublik, darauf verwiesen werden, daß auf der Basis von Freizeitinteressen und Identitätsproblemen im Kontext vorhandener Wertorientierungen, eine Konzentration auf religiöse Anschauungen möglich ist. Heitmeyer und seine Kollegen weisen in ihrer Untersuchung darauf hin, daß türkische Jugendliche deutlich andere Wertorientierungen aufweisen als deutsche Jugendliche¹⁶⁵. Dabei spiegeln diese

¹⁶⁰ Spuler-Stegemann 1998, S. 93

¹⁶¹ überwiegend die Kinder der „verlorenen Generation“ - Anmerkung der Autorin

¹⁶² vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 98f

¹⁶³ vgl. Feindt-Riggers/Steinbach 1997, Anmerkung 1, S. 10. Selbstverständlich geben die Zahlen über die Mitgliedschaft in muslimischen Organisationen keine prinzipielle Auskunft über die gelebte bzw. praktizierte Religiosität der Muslime. Vgl. hierzu Spuler-Stegemann S. 46: Nach Angaben des Islam-Archivs in Soest praktiziert knapp die Hälfte der in der Bundesrepublik lebenden Muslime ihre Religion während nach empirischen Studien dies nur etwa 25% tun.

¹⁶⁴ Forschungsinstitut 1998, S. 7f: „Hinsichtlich der viel diskutierten Neigung v.a. türkischer Jugendlicher zu religiösen herkunftslandorientierten Gruppierungen sprechen sowohl allgemeine partizipationstheoretische Einsichten als auch die empirischen Befunde verschiedener Studien dafür, daß eine große Diskrepanz zwischen der Partizipationsmotivation der Eliten und der einfachen Mitglieder besteht. Für die einfachen Mitglieder haben die Angebote dieser Vereinigungen eine essentielle Funktion bei der Alltagsgestaltung und -bewältigung. Je mehr alternative Quellen dieser Angebote es gibt, desto weniger stark wird der Zulauf zu diesen Gruppen sein. Das geringe politische Interesse und die niedrige allgemeine religiöse Partizipation der jugendlichen Migranten sprechen dafür, daß es in erster Linie die Angebote im Bereich Freizeitgestaltung, Alltagsbewältigung und Zugehörigkeitsgefühl sind, die die Attraktivität dieser Gruppierung ausmachen.“

¹⁶⁵ vgl. Heitmeyer u.a. 1997, S. 97f: Die Autoren sprechen im Zusammenhang der Wertorientierung von ‘neue Werte’, welche mit den Begriffen Selbstständigkeit/Unabhängigkeit, Gerechtigkeit, Fairneß und Solidarität umschrieben werden und ‘alte Werte’, die sich aus Leistungsbereitschaft, Ordentlichkeit/Fleiß, Achtung vor den Eltern und Gehorsam zusammensetzten. Die Autoren formulieren als Ergebnis: „Offenkundig liegen bei den türkischen Jugendlichen die ‘alten Werte’ außerordentlich hoch im Kurs. Damit zeichnen sich türkische Jugendliche durch eine erkennbar andere Wertorientierung als deutsche Jugendliche aus und scheinen näher den elterlichen Normen und Werten als denen deutscher Jugendlicher (und Erwachsener) zu stehen.“

Wertorientierungen jene Aspekte, die bereits als für den Islam und eine traditionell orientierte Gesellschaft charakteristisch dargestellt wurden. Die Mitgliedschaft in einer Peer-Group dient der Identifikation mit einer Gruppe und damit letztlich der eigenen Identitätsfindung. Wenn muslimische Migrantenkinder in dieser Phase ihrer Entwicklung eine Konzentration auf die eigene ethnische und/oder religiöse Subkultur wählen, so scheint dies auf potentiell konfliktreiche Diskrepanzen der Werte- und Normenorientierung hinzudeuten.

2. Religiöse Sozialisation - Muslimische religiöse Erziehung in der Migration

2.1. Religiöse Sozialisation = Fremd- und Selbstsozialisation

Als soziales Wesen ist der Mensch, wie bereits geschildert, auf das Erlernen von Werte- und Normensysteme angewiesen. Die Legitimation dieser Werte und Normen erfolgt in Institutionen und durch Legitimationstheorien. Um die Tragweite der Vermittlung inhomogener Werte- und Normensysteme zu verdeutlichen, soll der Schwerpunkt dieser Arbeit auf religiöse Legitimationstheorien und damit auf Religionsformen konzentriert werden.

Die Religionssoziologie beschäftigt sich unter anderem mit den gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen religiöser Gruppen. Außerdem versucht sie, mögliche Einflußnahmen auf die soziale Wirklichkeit durch den religiösen Bereich zu erkennen. In unserem Zusammenhang sind folgende religionssoziologische Fragen relevant: Inwieweit kann die religiöse Kultur von Glaubensgemeinschaften auf soziale Gegebenheiten einwirken? In welchem Verhältnis stehen Religionsform und die Regulative der Staats- und Gesellschaftsform? Inwieweit beeinträchtigt religiöse Kultur im Rahmen der Sozialisation auch die Lebenskultur?

Um diesen Fragenkomplex zu klären, muß erst eine Eingrenzung des Begriffs Religion sowie eine Festlegung der Einschätzung der Religionsformen, als kulturspezifische und kulturgebundene Phänomene, erfolgen. Um der Komplexität des Phänomens Religion gerecht zu werden, wird für das spezifische Interesse dieser Arbeit eine funktionalistische Erklärung des Phänomens um einige Aspekte erweitert.

Emil Durkheim versucht, Religion in ihrer einfachsten Form zu beschreiben¹⁶⁶. Ausgangspunkt seiner Beschreibung ist der Gedanke, daß Religionsformen, wie sie sich in ihrer Vielfalt darstellen, gewisse immanente Faktoren aufweisen, welche als Grundlage für die Beschreibung der Religion als Weltphänomen dienen können. So schreibt er: „Da alle Religionen vergleichbar sind, da sie alle Abarten einer und derselben Gattung sind, gibt es notwendigerweise wesentliche Elemente, die ihnen allen gemeinsam sind.“¹⁶⁷ Durkheim vermutet eine, sich durch beobachtbare Parallelen veranschaulichende „tiefer liegende“ Ähnlichkeit der Religionen. Für diese „Religionen“ soll im weiteren Textverlauf der Begriff der Religionsformen benutzt werden, da sonst der Begriff Religion doppelte Bedeutung hätte: 1.- für das allen Formen immanente

¹⁶⁶ In Durkheim 1981

¹⁶⁷ Durkheim 1981, S. 21

Gleiche und 2.- als Bezeichnung einer speziellen Ausformung von Religion wie z.B. Islam, Christentum und dgl..

Durkheim nimmt an, daß innerhalb der Religionsformen einige Grundvorstellungen und rituelle Haltungen existieren, welche die Glaubenssysteme und -kulte bestimmen und dabei „überall die gleiche objektive Bedeutung haben und überall die gleiche Funktion erfüllen.“¹⁶⁸ Diese Grundelemente bilden nach Durkheim den „objektiven Inhalt der Idee“¹⁶⁹, die als Religion bezeichnet wird. Die Bedeutung der Religion sowie ihre Funktion wird damit von Durkheim als eigentliche Fragestellung zur Religionsbetrachtung herauskristallisiert. Durkheim wählt eine sogenannte „primitive“ Religionsform als Ausgangspunkt seiner Untersuchung. In solchen, eher ursprünglichen Religionsformen lassen sich seiner Meinung nach, religiöse Zusammenhänge relativ direkt, ohne historisch-entwicklungsbezogene Analysen, beobachten. Die Verwendung des Begriffs „primitiv“ soll in diesem Zusammenhang jedoch nicht darauf hindeuten, daß Religion als solche (als Idee) eine Entwicklung vom primitiven zum entwickelten Stadium durchläuft. Vielmehr deutet der Begriff daraufhin, daß Religionsformen komplexerer Sozialsysteme auch kompliziertere Systeme auf die Religionsidee aufbauen. Durch vielerlei aufgesetzte Strukturen wird, nach Durkheim, das Eigentliche, Objektive der Religion in solchen Religionsformen verdeckt.

Die Religionswissenschaft beschäftigte sich lange einzig mit der phänomenologischen Darstellung „fremder Religionen“. Die Religionsgeschichte versuchte die Wahrnehmung der Veränderungen der Religionsformen in einen historischen Kontext zu stellen. Erst mit der Wahrnehmung von Religionsformen, als nicht von der Gesellschaft unabhängigen Phänomenen, entstand die Abspaltung der Bereiche Religionssoziologie und Religionspsychologie.

Nach Lanczkowski dient die Religion dem Menschen als Bindeglied zur Transzendenz. Sie bietet den Menschen eine Orientierung und gleichzeitig die Möglichkeit einen Erlösungsweg zu finden. Durch ihre ethischen und kultischen Notwendigkeiten gestaltet die Religion die Lebensführung und Kultur der Gläubigen und wirkt so auf das soziale Gefüge.¹⁷⁰

Die Bewertung Lanczkowskis offenbart einige Aspekte, welche die oben genannte Bewertung von Durkheim erweitern. Als Funktionen von Religion werden die

¹⁶⁸ ders. S.22

¹⁶⁹ ders. S. 22

¹⁷⁰ Lanczkowski 1980, S. 7: "Religion ist selbst nicht durch eine außer ihr stehende Größe bedingt, bedingt aber ihrerseits Lebensführung und Kultur ihrer Bekenner. Sie verbindet mit dem, was aller Wirklichkeit enthoben ist, mit der Transzendenz, mit Gott oder den Göttern, denen sie in Anbetung, in ethnischer Lebensgestaltung und kultischer Handlung Verehrung entgegenbringt. Sie verheißt einen Heilsweg, der von Leid und Sünde befreit und zur Erlösung führt. Durch ein eigenes Geschichtsbild wie häufig durch ein religionsgeographisches Weltbild läßt die Religion den Menschen seinen Standpunkt erkennen, sie vermittelt ihm die Möglichkeit der Orientierung... Sie bedarf eines organisatorischen Zusammenhalts."

Beeinflussung von Lebensführung und Kultur hervorgehoben. Als Bedeutung treten die Verbindung mit dem Verehrungswürdigen und die Verheißung eines befreienden und erlösenden Heilsweges sowie die orientierende Kraft in Erscheinung. Somit kommt der Religion eine psychologische Bedeutung und eine soziologische Funktion zu, wobei beide Aspekte nicht bewußt in die „Religionsidee“ transformiert werden.

Um diese Aspekte erweitert, ergibt sich folgende Betrachtungsweise: **Religion wurzelt in einem der Menschheit immanenten Bedürfnis nach Beantwortung objektiv unbeantwortbarer Fragen sowie im Bedürfnis nach Sinndeutung und (durch die Religion objektivierter) Wahrheit. Indem die Religion diesem Bedürfnis gerecht wird erfüllt sie eine psychologische Aufgabe und erhält psychologische Bedeutung. Da die Religion an den Menschen als soziales Wesen gebunden ist und dieser durch Handeln in seiner Umwelt wirkt, führt die Religion, über ihre jeweils spezifischen Deutungsvorgaben, zu spezifischen Handlungsmustern. Hierdurch wirkt die Religion als Sinndeutungssystem auch auf die Lebensführung und letztlich die Kultur. Religion kann somit als Sinndeutungssystem mit psychologischer Bedeutung sowie soziologischer Wirkung und Funktion bezeichnet werden. Als Sinndeutungssystem, in Abhängigkeit von raum- und zeitabhängigen Bedingungen, kann sich Religion phänomenologisch unterschiedlich ausgestalten, wobei die geschichtliche Entwicklung, in Wechselwirkung mit den soziologischen und psychologischen Bedingungen der jeweiligen Bezugsgruppe, in die Ausgestaltung mit einfließen. Insofern ist Religion als universelle Projektion von Bedürfnissen, als Sinndeutungssystem, in jeweils kulturspezifischen und kulturgebundenen Erscheinungsformen bzw. Religionsformen beobachtbar.**

Wenn wir von Religion als Sinndeutungssystem sprechen, dann müssen wir uns auch damit beschäftigen, wie dieses Sinndeutungssystem vom Individuum angenommen und für sein Leben spezifisch umgesetzt wird. Die Internalisierung und Ausübung einer Religionsform, das persönliche Beziehungsgefüge eines Individuums zu einer Religionsform, die Religiosität, ist kein Faktum, das sich aus der Gegebenheit einer Religionsform von selbst ergibt. Das Vorhandensein einer Religionsform innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft birgt nicht automatisch die Internalisierung und Annahme dieser Religionsform durch die Individuen in sich. Vielmehr muß auch das persönliche Beziehungsgefüge des Individuums zu „seiner“ Religionsform, diesem, durch die Umwelt vermittelt werden. Auch wenn religiöse Erziehung häufig nicht als bewußte zielgerichtete Handlung vollzogen wird, findet diese dennoch fortwährend statt. Innerhalb der Religionsformen hat kaum oder nie eine grundlegende wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der religiösen Erziehung stattgefunden. Im Christentum beschäftigt sich die Religionspädagogik erst seit einigen Jahrzehnten mit dieser Gegebenheit.

Innerhalb der christlichen Religion sind unterschiedliche religiöse Haltungen sehr deutlich zu belegen: Nicht alle Menschen der westlich-säkularen Welt verfügen über eine intensive persönliche Beziehung zum Christentum. Das Beziehungsgefüge vieler Christen zu ihrer Religionsform ist nicht durch intensive religiöse Erfahrungen geprägt. Vielmehr haben viele Menschen der modernen Welt ihre Religionsform von ihren Eltern und der Umgebung unreflektiert an- und übernommen. Christen werden durch ihre Taufe in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen, wobei sie zum Zeitpunkt der Taufe, meist innerhalb der ersten Lebensmonate, nicht zu einer eigenen Stellungnahme in der Lage sind. Eine starke persönliche Bindung, die auf religiöser Erfahrung und Verinnerlichung basiert, ist zu diesem Zeitpunkt sicherlich nicht vorhanden. Durch Religionsunterricht und andersartige religiöse Unterweisung werden tradierte religiöse Vorstellungen übernommen und weiter tradiert, wobei jedoch eigene religiöse Erfahrungen, und somit eine emotionale Bindung, häufig ausbleiben. Diese Art des „emotionslosen Beziehungsgefüges“ zu einer vorgegebenen Religionsform könnte als „repräsentative Religiosität“ bezeichnet werden. Das Individuum bewertet sich als Mitglied einer Religionsgemeinschaft und als solches ist es „Repräsentant“ dieser Religionsform, doch ein persönliches emotionales Beziehungsgefüge zu dieser Religionsform besteht nicht. Diese „repräsentative Religiosität“ erscheint in der westlichen Welt als weit verbreitet. Als Indiz hierfür können die vermehrten Kirchaustritte angesehen werden. Wenn einem Repräsentanten die Mitgliedschaft in seiner Glaubensgemeinschaft als sinnlos erscheint, da eine persönliche emotionale Bindung fehlt, so kann diese Mitgliedschaft, durch die Abgabe von Kirchensteuern, als ausschließlich kostenintensiv empfunden werden. Dieser Empfindung gemäß wird folglich die Mitgliedschaft beendet.

Ganz im Gegensatz zu dieser „repräsentativen Religiosität“ steht Religiosität, die an persönliche emotionale Erfahrungen gebunden ist. Menschen können auf vielerlei Weise eigene religiöse Erfahrungen sammeln, welche ihre Religiosität bestimmen. Menschen, die Erscheinungen hatten, oder Menschen, die andere religiöse Mitmenschen beobachtet haben, können aus diesen Erlebnissen eine emotionale Beziehung zur Religiosität konstatieren¹⁷¹.

Es lassen sich somit unter „religiösen“ Menschen unterschiedliche Arten der Internalisierung oder Annahme einer vorgegebenen Religionsform, Arten der Religiosität, feststellen. Da im ersten Kapitel die zentrale Stellung der primären Sozialisation, mit ihrer Vermittlung überwiegend familiärer Wertmaßstäbe, beschrieben wurde, stellen sich im Zusammenhang religiöser Sozialisation folgende Fragen: welche Einflüsse der Umgebung und welche sozialen Motive des Einzelnen führen zu der jeweils eigenen Religiosität? In wieweit ist der familiäre Einfluß auf das persönliche Beziehungsgefüge eines Kindes zur elterlichen Religionsform, seine Religiosität,

¹⁷¹ Däniken beschreibt in seinem Buch von 1975 Erscheinungen, die jeweils zu einer spezifischen religiösen Glaubensrichtung führten (z.B. S. 20).

entsprechend der elterlich vorgegebenen Religionsform, prägend? Wie und ab wann wirkt der außerfamiliäre Einfluß?

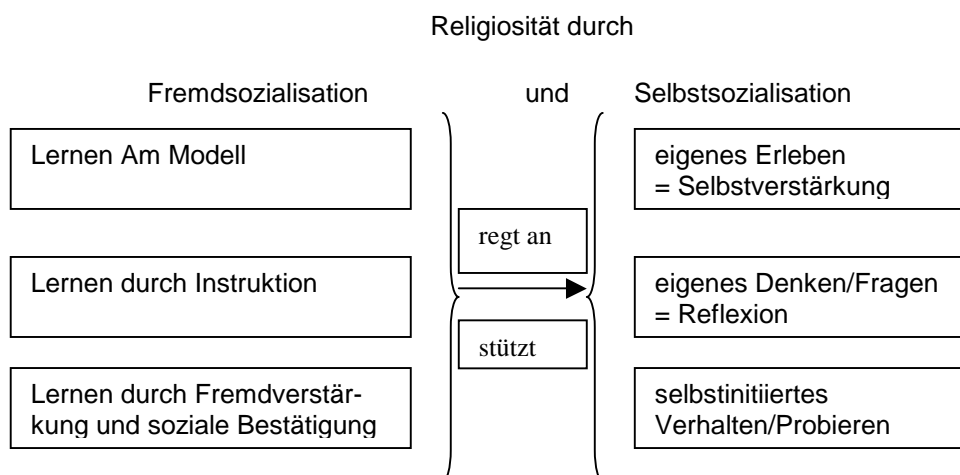
Um der Beantwortung dieser Fragen näher zu kommen, sollen die unterschiedlichen Einflußbereiche der Verinnerlichung einer Religionsform durch die Umgebung näher betrachtet werden.

Wenn wir jede Form von religiöser Vermittlung als Bestandteil der Sozialisation verstehen, so ist das Ergebnis dieser religiösen Sozialisation die individuelle Religiosität. Religiosität wird als Bestandteil der persönlichen Entwicklung, als Ergebnis von Interaktionen des Individuums mit seiner Umgebung, verstanden. Diese Vorstellung setzt Religiosität ins Spannungsfeld von Individuum und Umgebung und somit in ein Interaktionsmodell von Selbst- und Fremdsozialisation.

Im ersten Kapitel wurden die unterschiedlichsten Faktoren, die den Menschen als Heranwachsenden beeinflussen können, dargestellt. In welcher Weise diese Faktoren die Identität des Einzelnen prägen, wurde nicht explizit erörtert. Dies soll hiermit, im Zusammenhang religiöser Sozialisationsfaktoren, nachgeholt werden.

Sozialisation, und in unserem Zusammenhang auch religiöse Sozialisation, wird von Grom als Zusammenspiel von sozialen und individuellen Lernprozessen geschildert. Als Basis seiner Ausführungen verweist Grom auf die sozialkognitive Lerntheorie Albert Banduras¹⁷².

Die Zusammenhänge werden in folgendem Schaubild deutlich¹⁷³:



Die Einflüsse, die zur Formung der Religiosität des Individuums beitragen, lassen sich als Lernen am Modell, als Lernen durch Instruktion und als Lernen durch

¹⁷² vgl. Grom 1992, S. 31

¹⁷³ Grom 1992, S. 31

Fremdverstärkung und soziale Bestätigung deuten. Die individuellen Lernprozesse der Selbstsozialisation können durch diese Faktoren der Fremdsozialisation angeregt und unterstützt werden. Was zunächst nur durch das Modell oder durch Instruktionen erlernt wurde, wird durch eigenes Erleben des Erlernten erweitert und vertieft. Das selbständige Überdenken, Fragen, Deuten und Schlußfolgern, somit die eigene Reflektion über Erlerntes und Erlebtes stellt den zweiten Faktor der Selbstsozialisation dar. Auf dieser Verarbeitung basiert das selbstinitiierte Verhalten, welches sich im Probieren bzw. Umsetzen des Erlernten äußert.

Im Folgenden soll auf einzelne Aspekte der unterschiedlichen Lernfaktoren eingegangen werden. Das Lernen am Modell bezieht sich auf die Beobachtung und Nachahmung von „Modellpersonen“. Kinder identifizieren sich mit Personen, beobachten diese und ahmen sie nach.

2.1.1. Religiöses Lernen am Modell - Familie als islamischer „Urtyp“

Zuerst findet beim Kind eine Identifikation mit den Eltern und deren Verhalten statt. Später selektieren die Heranwachsenden ihre Vorbilder, wobei diese sich aus unterschiedlichsten Bereichen der Umgebung rekrutieren können. Der Bogen möglicher Identifikationsfiguren spannt sich, von Mitgliedern der Jugendgruppe, über Bibelkreise bis hin zu Fernsehfiguren oder Personen, die durch die Medien bekannt werden. Welcher Selektionsmechanismus hier ausschlaggebend ist, ist nicht nachvollziehbar. Auf den religiösen Aspekt eingeschränkt, ist die ethisch-religiöse Einschätzung, welche den Beobachtenden eine stellvertretende Selbstverstärkung erfahren läßt, entscheidend. Beim Vorbild wird wahrgenommen, welche positive Wirkung Religiosität haben kann. Wer an der Religiosität zweifelte kann durch die Beobachtung positiver Wirkung dazu ermutigt werden. Natürlich können Beobachtungen auch negativ wirken. Wer einen Gläubigen in zwanghafter Abhängigkeit wahrnimmt, kann sich von Religiosität abkehren.

Im Kontext des Lernens am Modell kommt den Eltern als religiösen Vorbildern, im Rahmen der religiösen Sozialisation, eine besondere Bedeutung zu. Sie sind die unmittelbaren Personen, die als Vorbilder wirken. Neben ihnen stehen in den unterschiedlichsten Religionsformen weitere Vorbilder. Diese können entweder „ferne“ Vorbilder, die z. B. durch Erzählungen der Bibel nahe gebracht werden, oder „nahe“ Vorbilder, wie etwa Priester, zu denen ein direkter Kontakt besteht, sein.

Konkretisierung: *Da im ersten Teil dieses Kapitels, die zentrale Stellung der primären Sozialisation mit den überwiegend familiären Wertmaßstäben betont wurde, stellt sich die Frage: In wie weit ist der familiäre Einfluß der Familie auf die Religiosität prägend?*

Grom führt in seinem Buch eine Untersuchung von B.E. Hunsberger und L.B. Braun¹⁷⁴ an, bei der in Australien mehr als 800 Studenten nach den drei Personen, welche auf deren religiöse Überzeugungen den größten Einfluß hatten, befragt wurden. Alle Befragten gaben die Eltern als einflußreichste Personen an¹⁷⁵. Die Eltern üben, entsprechend ihrer eigenen religiösen Einstellung, einen großen Einfluß auf die religiöse Prägung der Kinder aus. Dies ist durch diese und andere Befragungen¹⁷⁶ für die untersuchten Religionsformen nachgewiesen.

Für den Islam muß die Rolle der Familie noch weitaus größer eingeschätzt werden. Wenn von religiöser Erziehung im Islam gesprochen wird, so muß darauf verwiesen werden, daß die gesamte Erziehung auf die Formung eines „Moslems“¹⁷⁷ gerichtet ist. Der Erziehende soll als Bestandteil der Familie so motiviert werden, „daß er durch Sprache und Gewöhnung den Koran als das endgültige Wort Gottes an die Menschheit in sich aufnimmt, um ihn zum Teil seiner eigenen Persönlichkeit werden zu lassen und zugleich zum ständigen Leitfaden für sein spirituelles und praktisches Leben ...“¹⁷⁸. Da der Islam „alle Lebensbereiche bis ins einzelne zu erfassen und zu regeln“¹⁷⁹ sucht, werden gerade die Familie, die islamische Gemeinschaft sowie die „Schultypen“ (Koranschulen und Medresen) als konkrete soziale Verwirklichungsbasis des genannten „Ordnungsdenkens“ gewertet¹⁸⁰. Die Familie, als integrierender Bestandteil der Umma, ist in der muslimischen Vorstellung der religiösen Gemeinschaft weitaus mehr hervorzuheben als in westlich orientierten Gesellschaften¹⁸¹. In der Familie wird der Islam, als Lebensordnung, den Kindern vorgelebt, wobei Vater und Mutter, mit ihrem jeweils spezifischem Rollenmuster, in das islamische Rollenverständnis einführen. Die islamische Familie als „Grundmodell und Urtyp“¹⁸² vermittelt dem Kind, mit der Autorität des Vaters und dem Gehorsam der Mutter und der Kinder, das Bild der erstrebenswerten Gemeinschaft der „umma“, „in der alle Beziehungen zwischen den Menschen auf Empfindungen und Fürsorge für-

¹⁷⁴ erwähnt in Grom 1992, S. 22

¹⁷⁵ vgl. ders. S. 22

¹⁷⁶ Dieses Ergebnis wird auch von der durch U. Boos Nünning/E. Golomb (1974) durchgeführten Befragung zum religiösen Verhalten im Ruhrgebiet bestätigt. Auch ihre Auswertung zeigt, daß religiös-kirchliche Werte und Verhaltensweisen von der elterlichen Sozialisation abhängig sind. Dort wo eine intensive religiöse Unterweisung stattgefunden hat, werden die religiösen Einschätzungen übernommen und im Erwachsenenalter aufrechterhalten (vgl. S. 78-97).

¹⁷⁷ vgl. Köster 1986, S. 186

¹⁷⁸ Köster 1986, S. 186

¹⁷⁹ ders. S. 187

¹⁸⁰ siehe Fußnote 109

¹⁸¹ Köster 1986, S. 187: Weil Gott gerade in das Gefüge der Familien und islamischen Gemeinschaften sein ordnendes und wegweisendes Wort hineingesprochen hat, werden diese menschlichen Sozialgebilde die eigentlichen Träger religiöser Erziehung und gottgewollter Sozialisation.“ Spuler-Stegemann (1998) schreibt auf S. 184: „Die Familie, Keimzelle des islamischen Lebens, hat immer Vorrang vor individuellen Interessen.“

¹⁸² Köster 1986, S. 192

und untereinander beruhen; in der gegenseitige Dienste und materielle Hilfen das Miteinander der Menschen wie in einer großen islamischen Familie entscheidend bestimmen.¹⁸³ Die Familie regt, neben dem gelebten Islam, auch das Lernen des Koran an. Bereits im Alter von vier bis fünf Jahren soll ein Kind von seinen Eltern zum Erlernen von Koranversen angehalten werden. In der ersten Lektion sollen vom Kind die fünf Eingangsverse der 96ten Sure gelernt werden wobei die erfolgreiche Rezitation durch das Kind mit einem Familienfest begangen wird¹⁸⁴. Im Islam wird davon ausgegangen, daß ein Kind spätestens mit sieben Jahren ein genügend gewachsenes Verständnis für die Religion entwickelt hat, um den Koran in einer Koranschule zu lernen und am Gemeinschaftsgebet teilzunehmen¹⁸⁵.

Die oben erwähnte Befragung von Hunsberger/Braun zeigt auch: Dort wo der Glaube und die religiöse Praxis im Elternhaus von großer Bedeutung sind, werden auch die Kinder, als Erwachsene, dieser Einstellung eher folgen. Bedeutet Religiosität den Eltern wenig, so wird sich auch das Kind eher von der vorgegebenen Religionsform abwenden¹⁸⁶. Der Einfluß einer mehr oder weniger intensiven religiösen Haltung der Eltern ist für die religiöse Haltung der Kinder von Bedeutung. Für den Islam in der Migrationssituation ist dieser Zusammenhang ebenfalls anzunehmen. So weist z. B. die Untersuchung von Heitmeyer u. a. auf einen Zusammenhang von religiöser Anbindung der Eltern und entsprechendem Verhalten der Kinder hin¹⁸⁷.

Bei der Bewertung der religiösen Sozialisation muslimischer Kinder in der Migrationssituation in der Bundesrepublik, muß jedoch der Unterschied zur religiösen Sozialisation christlicher Kinder hervorgehoben werden: Die Einflußmöglichkeit von Eltern in der christlich eher homogenen Gesellschaftsstruktur der Bundesrepublik kann in doppelter Weise erfolgen: Einerseits können die Eltern durch ihr Verhalten in der Primärsozialisation religiöse Grundsteine legen. Andererseits können sie darauf einwirken, daß ihre Kinder im Rahmen kirchlich-religiöser Aktivitäten eingebunden werden. Sie können die Einflußnahme außerfamiliärer Zweiterzieher und somit die sekundäre religiöse Sozialisation mit steuern bzw. eine bewußte Auswahl zugunsten

¹⁸³ ders. S. 192f

¹⁸⁴ vgl. Abdullah 1979, S. 9

¹⁸⁵ ders. S.9: „Sobald bei dem heranwachsenden Kind genügend Verständnis für die Religion geweckt worden ist, wird es zur Erlernung und Verrichtung der kanonischen Gebete und zum Besuch in der Koranschule angehalten. Vom siebenten Lebensjahr an, sind die Eltern zudem verpflichtet, das Kind am Gottesdienst (Gemeinschaftsgebet) teilnehmen zu lassen.“

¹⁸⁶ Grom führt auf Seite 23 eine Studie von Allensbach (1987) an, welche ein Ausbrechen aus den elterlichen Gegebenheiten untersuchte. Hierin erklärten lediglich 2% der befragten katholischen Jugendlichen, sich als religiös, obgleich sie für ihre Eltern „keine besondere Beziehung“ zur Religion angaben. Weitere 2%, der sich als religiös einstufenden Jugendlichen beurteilten die Stellung der Eltern zur Religion als „teils, teils“. Demgegenüber erachteten 62% der religiösen Jugendlichen ihre Eltern als „sehr religiös“.

¹⁸⁷ Heitmeyer u. a. 1997; S. 156: „Je mehr Wert die Eltern darauf legen, daß ihre Kinder anders leben als die Deutschen, desto deutlicher zeigen sich auch islamisch-fundamentalistische Orientierungsmuster bei den Jugendlichen selbst.“

*ihrer religiösen Grundeinstellung treffen. Diese Möglichkeit der Unterstützung eigener religiöser Wertschätzung ist in der Bundesrepublik auch durch kirchliche Kindergärten gegeben. Ebenso unterstützen christlich gebundene Pfadfindergruppen (schon für Kinder ab sechs Jahren) und kirchlich orientierte Jugendgruppen christliche Werte. Für Eltern christlichen Glaubens bestehen somit genügend Möglichkeiten zur Festigung eigener Glaubenswerte innerhalb der sekundären Sozialisation ihrer Kinder. **Für Eltern muslimischen Glaubens ist dieses breite Spektrum an Unterstützung ihrer religiösen Wertorientierung, durch die geringe Zahl muslimischer Kindergärten und die beschränkte Zahl muslimischer Vereine und Aktivitätsmöglichkeiten für die Kinder, nur eingeschränkt gegeben, wodurch sich ihr Einfluß im Wesentlichen auf den familiären Bereich beschränkt.***¹⁸⁸

2.1.2. Religiöses Lernen durch Unterweisung - Moschee und Koranschule

Das persönliche Beziehungsgefüge zu einer Religionsform wird nicht nur durch elterliche Vorbilder vermittelt sondern auch durch direkte Unterweisungen mündlicher oder schriftlicher Art erlernt. Hierzu sind im Christentum der Kommunionbeziehungsweise Konfirmantenunterricht beispielhaft. Daneben existiert Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an fast allen Schulen.

Konkretisierung: *Da der Islam ein „Lebensmuster“¹⁸⁹ ist, muß in den Lebensbedingungen der Muslime für die Umsetzung dieses Musters gesorgt werden. Dies spiegelt sich in der wachsenden Aktivität im Moscheebau¹⁹⁰ und der zunehmenden Zahl von Korankursen¹⁹¹ innerhalb der Bundesrepublik wider. Die Muslime benötigen einerseits zur Ausübung und Festigung ihres Glaubens entsprechende Räumlichkeiten und andererseits wünschen sie sich institutionalisierte Rechte, wie sie den christlichen Religionsformen zugesprochen wurden¹⁹², wodurch*

¹⁸⁸ Sag 1997, S. 455: „Fazit: Dem moslemischen Kind werden überhaupt keine Möglichkeiten gegeben, vom Kindergarten bis zum Ende der Hochschule seine religiösen und kulturellen Werte zu gewinnen bzw. zu entfalten.“

¹⁸⁹ Sag 1997, S. 451: „Da der Islam nicht einfach eine Ansammlung bestimmter religiöser Glaubenssätze darstellt, sondern ein Lebensmuster ist, hat er für türkische ‘Gastarbeiterfamilien’ praktische Folgen.“

¹⁹⁰ Spuler-Stegemann 1998, S. 150: „In Deutschland belief sich 1995 die Anzahl der islamischen Gebetshäuser bzw. Gebetsräume auf 2180. ... Der Wunsch nach großen Freitagsmoscheen wird in allen Städten und Ortschaften mit größerem muslimischem Bevölkerungsanteil artikuliert.“

¹⁹¹ vgl. dies. S. 108: Alle Vereine und Organisationen mit türkischem und/oder muslimischem Hintergrund in der Bundesrepublik bieten Korankurse in ihren Programmen an.

¹⁹² Der „Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland“ hat 1994 und die „Aleviten Gemeinden in Deutschland e. V.“ hat 1996 jeweils einen Antrag auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts beim Land NRW gestellt. In Hessen hat sich im Nov. 1997 die „Islamische Religionsgemeinschaft Hessen“ konstituiert, die sich als „offizieller Ansprechpartner des Staates“ bezeichnet. (siehe allgemeine Informationen der IRH, Stand April 1998)

ihnen auch ein Islamunterricht an Bundesdeutschen Schulen eingeräumt werden könnte¹⁹³.

Die Moscheen oder Gebetsräume haben in der Bundesrepublik eine weitaus wichtigere Funktion als in den Heimatländern der Gläubigen. Hier bietet die Moschee nicht nur die Möglichkeit des religiösen Begehens der gemeinsamen Religionsform sondern sie ist auch Treffpunkt der Menschen einer Nationalität. In der Moschee sind die Gläubigen nicht Fremde inmitten von Deutschen sondern hier sind sie unter sich und können ein Gemeinschaftsgefühl erleben, daß ihnen in ihrem sonstigen Leben in Migration verwehrt ist. Dies ist sicherlich ein nicht zu unterschätzender Aspekt bei der Bewertung des Gemeindelebens in der Moschee. Für die Erwachsenen, welche ihre religiöse Sozialisation im Heimatland erfahren haben, ist die Moschee und das dortige Gemeindeleben von entscheidender Bedeutung für ihr religiöses Verhalten im Gastland. Für ihre Kinder erachten die meisten Muslime eine religiöse Erziehung auch außerhalb der Familie als bedeutungsvoll, wobei sich diese Erziehung heute nicht mehr ausschließlich auf das Kennenlernen des Koran konzentriert. Warum dies so ist, soll im Folgenden geschildert werden:

Der Koran nimmt im Islam eine zentrale Position ein. Er „vermittelt ein das ganze Leben des Menschen umfassendes und bestimmendes Gefüge religiöser Traditionen, gesellschaftlicher Ordnungen und politischer Bindungen. Er ist für Moslems die Unorm des Gesetzes, die primäre Wirklichkeit des Islam.“¹⁹⁴ Diese Einschätzung ist „aus islamischer Sicht“¹⁹⁵ formuliert und bewertet den Koran als die „letzte Autorität“¹⁹⁶, welche den Islam begründet. Da eine Exegese des Koran kaum möglich ist¹⁹⁷, versucht ein Moslem „sein heiliges Buch auf eine andere Weise zu verstehen; in laut vorgetragener Rezitation.“¹⁹⁸ Bereits Mohammad selbst memorierte stets, die ihm offenbarten Worte, damit ihm der Text allgegenwärtig wurde¹⁹⁹. Aus dem Rezitieren und auswendig Lernen soll eine Verinnerlichung, ein „innerlich zu eigen“²⁰⁰ machen des Koran erwachsen, welches das Handeln im Leben des Gläubigen bestimmt.

¹⁹³ Sag 1997, S. 455: „In Bezug auf die Schule wird die Frage aufgeworfen, wer die Ziele, Inhalte und Methodik des Bildungssystems vom Kindergarten bis zum Abschluß einer Hochschule bestimmt und festlegt. Die Antwort wird sofort gegeben: die Deutschen, ...“ Die IRH hat ein ‘Konzept Islamischer Religionsunterricht’ vorgelegt. Überlegungen hierzu liegen von allen großen islamischen Organisationen vor.

¹⁹⁴ Abdullah 1979, S. 2

¹⁹⁵ ders. S. 1

¹⁹⁶ ders. S. 3

¹⁹⁷ ders. S. 3: „Der Koran bietet weder eine historische Darstellung progressiver Offenbarung von der Schöpfung bis zur Endzeit noch eine Materialsammlung für theologisch-dogmatische Formulierungen. Allein aus diesem Grund bestehen kaum Möglichkeiten einer Exegese im christlichen Sinn.“

¹⁹⁸ Abdullah 1979, S. 4

¹⁹⁹ ders. S. 5: Mohammad selbst lernte alle Offenbarungen „auswendig und memorierte sie, so daß ihm der Text stets gegenwärtig blieb (Sunna).“

²⁰⁰ ders. S. 4

Letztlich stellt der Koran das Zentrum des Islams dar, da das Leben und Handeln der islamischen Gemeinde auf der Umsetzung des Koran beruht²⁰¹. Aus dieser zentralen Stellung des Koran für den gläubigen Moslem resultiert die Notwendigkeit der Korankurse bzw. Koranschulen in der Bundesrepublik.

Die Koranschule in ihrer heutigen Form ist nicht aus der Medrese - der Schulmoschee - hervorgegangen, obgleich sie wichtige Impulse von dort aufgenommen hat²⁰². Die auch in der Bundesrepublik übliche Koranschule ging aus den Bildungskursen für Erwachsene nach den Gebetsgottesdiensten hervor²⁰³. In den Koranschulen lernen die Kinder den Koran von hinten nach vorne auswendig. Die Orientierung von hinten nach vorne ergibt sich aus der Tatsache, daß im Koran die Suren, mit Ausnahme der ersten Sure, der Surenlänge nach angeordnet sind. Da die Lernkapazität bei Kindern mit dem Alter wächst, lernen sie zuerst kurze und später längere Suren auswendig.

Abdullah weist in seinen Ausführungen darauf hin, daß im Zuge des „geistigen Niedergang(s) der islamischen Welt“²⁰⁴ auch die Intention des Kennen und Begreifen des Koran zum reinen Auswendiglernen verkommen ist. Daneben verweist er auf den Verlust des Einflusses der Koranschulen durch die Einführung eines modernen Schulsystems in der Türkei. Da in einigen Ländern auch islamischer Religionsunterricht eingeführt wurde ist für den Autor auch denkbar, daß es in einigen Jahren keine Koranschulen im klassischen Sinne mehr gibt²⁰⁵.

Aus dieser Bewertung geht die Annahme hervor, daß der orientierenden Kenntnis des Koran, für das alltägliche Leben eines Muslim, in wachsendem Maße die zentrale Bedeutung abgesprochen wird. Muslimische Migranten in der Bundesrepublik wünschen zwar eine religiöse Erziehung, diese muß aber nicht dem klassischen Beispiel der Koranschule entsprechen. Als Beleg hierfür soll der Wandel des muttersprachlichen Unterrichts in Hessen und seine Auswirkungen dargelegt werden:

Am Beispiel der Veränderungen, wie sie sich aus der Schulgesetzgebung in Hessen ergaben, schildert Hertinger²⁰⁶ den Einfluß sich verändernder Unterrichtsinhalte auf muslimische Schüler. Vor dem Erlass von 1983 war die rechtliche Stellung des muttersprachlichen Unterrichts nicht hinreichend geklärt. So kam es, daß in türkischen

²⁰¹ ders. S. 4: „Sie - die Moslems - leben in und nach ihm und er - der Koran - lebt umgekehrt in und unter der Rezitation und Antwort des Glaubens weiter.“

²⁰² Abdullah 1979, S. 7: „Die Medrese verbindet die Funktionen eines theologischen Seminars, einer Rechtsschule und einer Moschee. Ihr Zweck ist, die nach sunnitischer Auffassung rechtgläubigen religiösen und juristischen Doktrinen zu lehren und zu festigen und nach Kandidaten für das Amt des Richters (qâdi), Rechtsgelehrten (muftî) und Predigers (habîb) zu suchen, um sie entsprechend auszubilden.“

²⁰³ ders. S. 8: „Gegen Ende des 10. Jahrhunderts entstand aus den Kursen die gesonderte Koranschule für Kinder.“

²⁰⁴ ders. S. 10

²⁰⁵ vgl. Abdullah 1976, S. 10

²⁰⁶ Hertinger 1985

Vorbereitungsklassen in Hessen vornehmlich türkische Lehrkräfte islamischen Religionsunterricht erteilten. Dabei orientierten sie sich, aufgrund fehlender Lehrcurricula und Lehrbücher, an heimatlichen Lehrwerken. Die Mehrheit der türkischen Eltern akzeptierte diesen Unterricht und war zufrieden über die religiöse Erziehung durch einen Lehrer aus ihrem Heimatland.

Leider zeigten die Erfahrungen über die Jahre, daß der muttersprachliche Unterricht in diesen Vorbereitungsklassen das Ziel der Eingliederung der ausländischen Kinder, für die Dauer des Aufenthalts bei gleichzeitigem Erhalt der sprachlichen und kulturellen Identität, nicht erreicht wurde. Auf der Grundlage dieser Erkenntnis wurden Vorbereitungsklassen aufgelöst und Intensivkurse, die sich auf deutsche Sprachunterweisung bei deutschen Lehrern konzentrierten, eingeführt. Der muttersprachliche Unterricht hatte sich, in der Folge des Erlasses von 1983, auf Sprachunterricht und Landeskunde durch den ausländischen Lehrer zu beschränken. Die religiöse Erziehung war somit aus der Schule verbannt.

Aus dieser Situation, die heute auch für die meisten Bundesländer repräsentativ ist, ergibt sich für die Eltern muslimischer Kinder die Situation, daß sie ihren Wunsch nach religiöser Erziehung ihrer Kinder außerhalb des deutschen Schulsystems befriedigen müssen. Die Zahl der Kinder, die neben der Schule eine Koranschule besuchen, ist in Hessen, im Zuge des neuen Erlasses, gestiegen²⁰⁷. Es zeigt sich aber auch, daß mit steigendem Bildungsniveau der Schüler, die Teilnahme an der Koranschule rapide abnimmt²⁰⁸. Der Autor kommt in diesem Kontext zu der Auffassung, daß islamischer Religionsunterricht, als unverzichtbares Element für eine menschenwürdige Entwicklung des muslimischen Kindes, im Rahmen der schulischen Erziehung stattfinden sollte²⁰⁹.

Soweit die religiöse Sozialisation muslimischer Kinder in der Bundesrepublik bewertet werden kann, scheint sich diese, bezüglich der konkreten religiösen Unterweisung, nicht mehr hauptsächlich auf die Rezitation des Koran zu beschränken. Dennoch stellt sie sich für muslimische Eltern als problematisch dar²¹⁰.

²⁰⁷ An dieser Stelle muß jedoch angemerkt werden, daß sich das Selbstbewußtsein der Muslime in der Bundesrepublik in den letzten Jahren ebenfalls verändert hat, so daß die wachsende Teilnahme an Koranschulen auch in anderen Zusammenhängen gesehen werden kann.

²⁰⁸ Hertinger 1985, S. 174: „Mit dem Eintritt in eine Realschule bzw. in ein Gymnasium nimmt die Teilnahme an der Koranschule rapide ab.“

²⁰⁹ vgl. ders. S. 175f

²¹⁰ Hertinger 1985, S. 175: „Der Wunsch der türkischen Lehrer und Eltern, vor allem auch der gemäßigten türkischen Eltern, richtet sich auf Einführung des Faches islamischer Religionsunterricht mit eigener Notengebung, um den außerschulischen Religionsunterricht radikaler Sekten und Bruderschaften einzudämmen.“

2.1.3. Religiöse Fremdverstärkung - Migranten und ihre Kinder in christlicher Umwelt

Ein für diese Untersuchung wesentlicher Aspekt der religiösen Sozialisation kommt dem Lernen durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung zu. Bislang war die Betrachtung auf das kleinere Kind in seiner familiären Umgebung und der damit verbundenen Wirkung der Eltern sowie das konkrete Lernen von Inhalten konzentriert. Lernen am Modell, d.h. Lernen am Beispiel der Eltern, beschränkt sich auf die Kindphase und auf den engsten Kreis sozialisierender Personen. Fremdverstärkung bezieht sich hingegen auf die Bereiche klassischer oder operanter Konditionierung. Klassische Konditionierung erklärt angenehme oder unangenehme Gefühlsreaktionen, die mit bestimmten religiösen Begriffen, Symbolen, Riten oder Liedern verbunden werden. Nachvollziehbar wird diese Konditionierung wenn wir die meist positiven Gefühle betrachten, welche mit dem christlichen Weihnachtsfest verbunden werden - Kindheitserfahrungen des „Familienfestes“ verbunden mit Beschenkung und „Wärme“.

Operante Konditionierung erklärt die dem Religiösen mehr oder weniger extrinsische Vergabe von Belohnung oder Bestrafung, mit dem Ziel der Beeinflussung von religiösem Verhalten. Die sich durch die Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft ergebenden materiellen Vorteile, das hieraus resultierende wachsende Prestige oder andersartige soziale Unterstützung, sind Beispiele hierfür. In der ländlichen Bevölkerung ist die Kirchenmitgliedschaft und der Gottesdienstbesuch von nachweislich größerer Bedeutung als in der Stadtbevölkerung. Ein Grund hierfür kann in den genannten Zusammenhängen der operanten Konditionierung²¹¹ gesehen werden.

Konkretisierung: *Es stellt sich die Frage, welchen Einfluß die Glaubensgemeinschaft im Rahmen der sekundären religiösen Sozialisation muslimischer Migrantenkinder durch Gottesdienste und andere Veranstaltungen ausübt, sowie die Frage, welchen Einfluß die stark säkularisierte und dennoch christlich geprägte Umwelt auf muslimische Migrantenkinder hat?*

Es ist sicherlich schwierig zu ermessen, welche Beeinflussung im einzelnen, konkret gegeben ist. Hierzu sind die psychosozialen Zusammenhänge noch zu unerforscht. Dennoch läßt sich aus den Daten der wenigen Umfragen mit meist globalen Fragestellungen eindeutig formulieren: Diejenigen, denen der Glaube wichtig ist, pflegen auch eine intensive Beziehung zu ihrer Glaubensgemeinschaft. Wer Gott und seinen Glauben für sich und sein Leben als wichtig einstuft nimmt entsprechend regelmäßig am Gemeindeleben im Gottesdienst teil²¹². Neben der Erziehung in der Familie erscheint die persönliche Beziehung zu einer oder mehreren Gruppen von

²¹¹ vgl. Argyle 1975, S 171-177

²¹² vgl. hierzu siehe Köcher 1987, S.164-218

Gleichgesinnten besonders wichtig. Die aktive Teilnahme am Leben einer Glaubensgemeinschaft ist ein Zeichen für besondere Religiosität, wobei diese Teilnahme ihrerseits auch auf die Religiosität zurückwirkt.

Wie bereits betont wurde, sind Muslime in der Umsetzung ihrer Religion, auf die Gemeinschaft von Muslimen in besonderer Weise angewiesen. Dabei ist eine relativ starke Konzentration auf die Gemeinschaft der Muslime für Erwachsene in der Bundesrepublik leicht möglich. Sie trennen häufig zwischen der Arbeitswelt, die im Kontext der deutschen Kultur gesehen wird, und der Lebenswelt, welche sie auf die Familie und die muslimische Subkultur beschränken²¹³.

Muslimische Kinder und Jugendliche werden hingegen überwiegend ins deutsche Schulsystem aufgenommen und können sich äußeren Einflüssen folglich weniger entziehen. Kleinere Kinder besuchen oftmals bundesdeutsche Kindergärten und gliedern sich danach ins deutsche Bildungssystem ein. Selbst wenn diese Kindergärten und Schulen nicht christlich gebunden sind, so feiern sie dennoch alle christlichen Feste des Jahres. Dadurch unterweisen sie, ob gewollt oder nicht, alle Kinder in christlichem Gedankengut. Alle Kinder, auch die Andersgläubigen, werden mit christlich-religiösem Gedankengut konfrontiert. Hierin ist ein Faktor der besonderen Situation muslimischer Kinder in der Bundesrepublik zu sehen, der auf eine inhomogene religiöse Sozialisation deutet. Die Sozialisation muslimischer Kinder kann nur in der Primärsozialisation, also innerhalb der Familie, homogen, in Bezug auf die Ausformung muslimischer Religiosität, verlaufen. Schon im Alter von drei bis vier Jahren wird diese Homogenität durch christliche Unterweisungen gestört.

Die Umwelt als selbstverständlicher Lebensbereich dieser Kinder und Jugendlichen ist ebenfalls christlich geprägt und repräsentiert ein nicht-muslimisches Werte- und Normensystem, welches als „gegen die Interessen der türkischen Menschen gerichtet“ gewertet wird²¹⁴. Letztlich kann davon ausgegangen werden, daß sich das Lernen durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung für ein muslimisches Kind auf Assimilationsfaktoren konzentriert und nicht auf muslimisch religiöse Erziehung. Das heißt: wenn ein muslimisches Kind in seinem Verhalten das westlich-moderne Werte- und Normensystem spiegelt, erfährt es durch seine Umwelt in Schule und Jugendgruppe mehr Anerkennung als bei der Orientierung an muslimischen

²¹³ Statistische Daten belegen, daß der Kontakt von Ausländern zu Deutschen noch immer recht zurückhaltend ist, wobei dieser Kontakt von Seiten der Ausländer häufig gewünscht wird. Die Konzentration auf die eigene Sprache und Kultur wird in den letzten Jahren durch die Möglichkeit heimatssprachiger Medien verschärft. Für viele muslimische Frauen bedeutete die Konzentration auf die eigene Subkultur eine fast ausschließliche Existenz in der Wohnung der Familie. Vgl. hierzu Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 277-279

²¹⁴ Sag 1997, S. 455: „Der Faktor Umwelt ist wie die Schule gegen die Interessen der türkischen Menschen gerichtet. So wird behauptet, die Straßen seien deutsch, die Spielplätze seien deutsch, das Kino, das Theater und das Wichtigste, das Fernsehen, sei deutsch. In einer Umwelt, wo alles deutsch sei, könne ein moslemisch-türkisches Kind seine eigene nationale und seelische Persönlichkeit nicht finden, um sich auszubilden.“

Verhaltensmustern. Deshalb wird von muslimische Organisationen die Umwelt als gegen ihre Interessen gerichtet wahrgenommen. Der klassischen Konditionierung der positiven familiären Gefühle von Sicherheit und Geborgenheit stehen die Aspekte der gesellschaftlichen Konditionierung, welche Selbständigkeit und Emanzipation erwartet, gegenüber. Was die operante Konditionierung betrifft, so ergeben sich innerhalb der deutschen Gesellschaft weniger positive sondern eher negative Lebensbedingungen durch die offensichtliche Mitgliedschaft in der muslimischen Gemeinschaft²¹⁵. **Somit kann dem Aspekt des Lernens durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung, im Kontext muslimischer religiöser Sozialisation in der Bundesrepublik, ein eher gegenläufiger oder konfliktfördernder Einfluß zugesprochen werden.**

Neben den möglichen materiellen Vorteilen kann die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft auch dann interessant sein, wenn diese die eigenen politischen, erzieherischen oder kulturellen Vorstellungen und Ziele unterstützt und religiös legitimiert.

Konkretisierung: Auch bezüglich dieses Aspekts religiöser Sozialisation kann der muslimischen Religion innerhalb der mehrheitlich christlich geprägten deutschen Gesellschaft keine besondere Attraktivität für muslimische Migrantenkinder zugesprochen werden.

Ein bedeutender Grund für die Teilnahme an religiöser Unterweisung liegt für die Kinder in der möglichen Anerkennung, welche sie von Seiten ihrer Eltern erfahren können. Häufig ist dieses Gefühl der Anerkennung wichtiger als mögliche eigene religiöse Erfahrungen. Die Religiosität stellt in diesem Fall eine emotionale Verbundenheit zu den Eltern oder zur Gruppe der elterlichen Religionsgemeinschaft dar. Verbunden mit intensiver religiöser Instruktion und Lernen an anderen Vorbildern kann sich aus dieser Konstellation heraus auch eine intensive persönliche religiöse Haltung ergeben.

Konkretisierung: Muslimische Kinder leben, wie bereits mehrfach betont wurde, in einem sehr starken familialen Kontext und sie erleben dort ihre muslimische Religion als Teil des einheitlichen und vereinheitlichenden Systems der islamischen Religion. Aus dieser Bindung erscheint der Prozeß der Lösung aus der Familie, wie ihn die Jugendphase der Moderne vorsieht nicht unabhängig von einer Lösung von der Religion.

²¹⁵ In diesem Zusammenhang sind die Ausgrenzung als Ausländer, wie sie in Fußnote ?? erwähnt werden, sowie psychosoziale Faktoren zu nennen.

Für christliche Jugendliche ist eine Lösung von der christlichen Religion dann leicht möglich, wenn ihre Religiosität, die alleine im Bedürfnis nach Familienzugehörigkeit wurzelte, nach dem Lösungsprozeß von der Familie, uninteressant wird. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß in der westlichen säkularen Welt die Religiosität ohne emotionale Bindung übernommen werden kann²¹⁶. Das Bedürfnis nach familiärer Anerkennung, nach Familienzugehörigkeit, unterstützt diesen Mechanismus der Religionsannahme im Rahmen der religiösen Sozialisation. Eine Entfernung oder gar Lösung von dieser angenommenen Religionsform ist auf dieser Basis, zu einem späteren Zeitpunkt, leicht möglich. Dann, wenn der Jugendliche, im Rahmen seiner Entwicklung, eine Lösung von der Familie vollzieht, kann parallel die Verbundenheit zur vorgegebenen Religionsform aufgelöst werden. Dann, wenn das Bedürfnis nach Anerkennung durch die Eltern, durch Selbstbewußtsein und eine emanzipierte Identität abgelöst wird, kann die nur „repräsentativ“ angenommene Religionsform abgelegt werden. Eine wesentliche Grundbedingung hierfür ist die Einstellung, daß die soziale Bestätigung, mit zunehmendem Alter des Kindes, nicht mehr durch die Übereinstimmung eigener Ansichten mit denen der Eltern sondern mit denen außerfamiliärer „signifikanter Anderer“ einher geht. Im Wesentlichen ermöglicht die Individualisierung des christlichen Jugendlichen die Lösung von der Familie als auch von der Religion.

Es stellt sich die zentrale Frage, ob einem muslimischen Kind, auf der Basis der starken familiären Bindung, welche auf den Islam zurückzuführen ist, dieser Prozeß der Individualisierung in gleicher Weise möglich ist? Nach den bisherigen Fakten kann zumindest von einem entstehenden Konflikt ausgegangen werden, da die Ziele und Bedingungen der primären religiösen Sozialisation muslimischer Kinder, durch vielfältige Einflüsse, nicht homogen auf ein Werte- und Normensystem hinsteuern. Ob eine Individualisierung letztlich vielleicht sogar verhindert wird soll im zweiten Kapitel geklärt werden.

2.2. Kulturabhängige religiöse Sozialisation

Bei den geschilderten Zusammenhängen religiöser Sozialisation wurde von homogenen Gesellschaften ausgegangen, welche nur ein einziges Orientierungssystem anbieten. Dem gegenüber wurden potentielle Konfliktpunkte im Rahmen religiöser Sozialisation muslimischer Migrantenkinder in der Bundesrepublik dargelegt. Dabei wurde eine Inhomogenität der Sozialisation festgestellt.

Im Zusammenhang homogener Gesellschaften wurden Religionsformen als kulturspezifische und kulturgebundene Erscheinungen bewertet. In der Typisierung

²¹⁶ In diesem Kontext wurde von „repräsentativer Religiosität“ gesprochen.

des Menschen als sozialem Wesen wurde die Annahme einer spezifischen vorgegebenen Religionsform durch religiöse Sozialisaton geschildert. Dabei war der Blick auf das Individuum innerhalb eines sozialen Systems gerichtet. Dieses Beziehungsgefüge der Auswirkungen von sozialen Strukturen auf das Individuum soll im Folgenden um die Betrachtung der Wechselwirkung von Religion und Gesellschaftsbedingungen erweitert werden.

Religion wird in diesem Zusammenhang als Sinndeutungssystem, in Abhängigkeit von raum- und zeitbezogenen Vorgaben, gewertet, welches das Handeln der Menschen beeinflusst. Religion kann sich phänomenologisch unterschiedlich ausgestalten, wobei die geschichtliche Entwicklung, in Wechselwirkung mit den soziologischen und psychologischen Bedingungen der jeweiligen Bezugsgruppe, in die Ausgestaltung mit einfließen. Dies soll im Folgenden näher erläutert und in seiner Bedeutung veranschaulicht werden.

Hierzu werden einige theoretische Betrachtungen von Max Weber herangezogen²¹⁷: Weber bewertet Religion als eine „Form von Gemeinschaftshandeln“, deren Bedingungen und Wirkungen er untersuchen und darstellen will. Eine Grundprämisse seiner Überlegungen ist dabei die Beurteilung, daß religiöses Handeln ursprünglich diesseitig ausgerichtet und relativ rational ist. Religiöses Handeln ist seiner Meinung nach auf Erfahrung beruhendes Handeln.

Weber diagnostiziert auf dieser Basis zwei unterschiedliche Arten religiösen Handelns. Zum einen undifferenziertes (Zauberei) und zum anderen differenziertes religiöses Handeln (Religion und Kultus). Beide Handlungsweisen führen, nach Weber, zu unterschiedlichen Strukturen, welche sich jeweils zu spezifischen, auf Dauer angelegten Gemeinschaftssystemen ausformen. Im Rahmen der ersten Veralltäglichen des Religiösen bildet sich eine Ordnung in der Beziehung der Menschen zu den übernatürlichen Mächten. Diese Beziehungsordnung unterliegt einer Entwicklung, durch die das eigentlich praktisch rationale Zweckhandeln irrationalisiert wird. Verschiedene Abstraktionsformen führen, nach Weber, letztlich dazu, daß außerweltliche Zwecke das Verhalten, das vormals religiös motiviert war, charakterisieren. Die Konzeption von Gottheiten und Religionsgefügen ist, nach Weber, abhängig von Abstraktionsgraden, die sich auch auf die Wirtschaftsbedingungen und von diesen auf die Religion auswirken. Hierin liegt, nach Weber, die stereotypisierende Einflußnahme der religiösen Veralltäglichen auf die Wirtschaft.

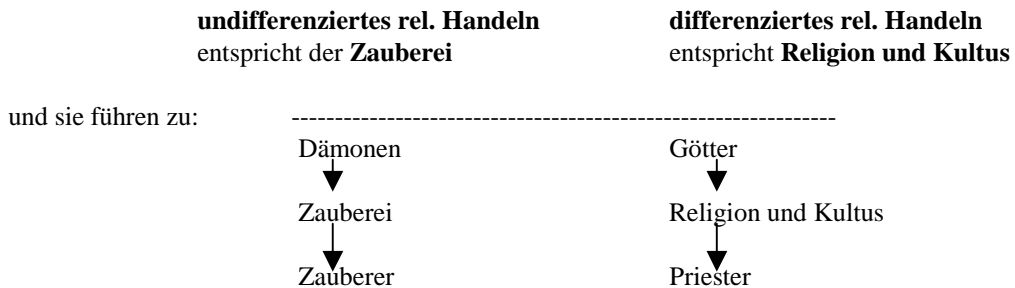
Damit entsprechen Webers Gedanken einer „evolutionistischen“ Entwicklungsgeschichte von Religionsformen, die für unsere Betrachtung von Bedeutung ist.

²¹⁷ Bei den zugrunde gelegten Texten handelt es sich um "Wirtschaft und Gesellschaft - Grundriß der verstehenden Soziologie" sowie ders.: „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“, Bd. 1 (GARS I) und ders.: „Die protestantische Ethik“ (PE).

Deshalb sollen einige Grundzüge seiner Betrachtung ausführlicher nachvollzogen werden.

Die Beziehungen des Menschen zu übersinnlichen Gewalten äußern sich, nach Weber, in Bitte, Opfer und Verehrung. Weber systematisiert die konkreten Ausformungen religiöser Beziehungen der Menschen zu übernatürlichen Gewalten, welche sich in folgendem Schaubild darstellen lassen.

Die beiden unterschiedlichen Arten religiösen Handelns sind:



Bei „Religion und Kultus“ werden die übernatürlichen Gewalten als Götter bezeichnet und durch das religiöse Verhalten verehrt und gebeten. Dagegen werden in der „Zauberei“ die übersinnlichen Wesen als Dämonen bezeichnet, welche durch Opfergaben und Verehrung zu Handlungen gezwungen oder gebannt werden. Hieraus ergibt sich eine wesentliche Unterscheidung und Trennung von „Zauberei“ und „Religion und Kultus“. Weber ordnet den Bereich der Zauberei dem undifferenzierten religiösen Handeln zu, während der zweite Bereich, seiner Meinung nach, eher differenziertem religiösen Verhalten entspricht. Gemäß ihres jeweiligen Aufgabengebietes werden die berufsmäßig religiösen Funktionäre als Zauberer bzw. Priester bezeichnet. Die Priester sind als religiös Handelnde eingebettet in ein Priestertum. Dieses zeichnet sich durch das Vorhandensein von Kultstätten und einem sachlichen Kultapparat aus. Im Rahmen dieser Struktur sind die Priester im Interesse der Mitglieder tätig. Die Verehrung, als Mittel der Einflußnahme auf die übernatürliche Macht, ist in dieser Priesterschaft, im Rahmen des vergemeinschafteten sozialen Verbandes, institutionalisiert. Auf eine Definition gebracht, bezeichnet das Priestertum einen gesonderten Personenkreis, der sich mit dem regelmäßigen, an bestimmte Normen, Orte und Zeiten gebundenen und auf bestimmte Verbände bezogenen, Kultusbetrieb beschäftigt²¹⁸. Der Zauberer agiert dagegen als freier Mittler, der individuell in Anspruch genommen werden kann. Dabei werden magische Mittel eingesetzt, um die Götter zu bezwingen.

Innerhalb beider Bereiche werden die Stufen der Magie, die überall sehr ähnlich sind, weiterentwickelt, wobei eine Ordnung der Götter und eine religiöse Ethik entsteht. Bei

²¹⁸ Weber 1956, S. 260

dieser „Evolution“ lassen sich, nach Weber, typische Entwicklungstendenzen feststellen. Neben einer Unterscheidung von guten und diabolischen Gewalten muß auch eine Befolgung religiöser Gesetze, als spezifisches Mittel, als Möglichkeit, das Wohlwollen des Übernatürlichen zu erringen, anerkannt werden. Neben die Zauberer bzw. Priester, als Mittler zwischen Laie und Übernatürlichem, tritt die Ordnung der übernatürlichen Gewalten sowie die magische bzw. religiöse Ethik hervor, die den Laien direkt mit dem Übernatürlichen in Verbindung bringen.

Für Weber besteht kein Zweifel, daß die eigentliche religiöse Ethik nur innerhalb der Religionen mit Priesterschaft möglich ist²¹⁹. Die eigentliche Entwicklung zu religiöser Ethik ist für Weber nur gegeben, wenn Priestertum sowie Prophetie und Gemeinde (Mitwirkung der Laien) zusammenwirken. Somit konzentriert Weber seine weiteren Ausführungen in „Wirtschaft und Gesellschaft“ auf religiöse Systeme mit Priesterschaft.

In Religionsformen mit Priestertum ist Weber zufolge häufig eine Rationalisierung der metaphysischen Vorstellungen sowie eine spezifische religiöse Ethik zu beobachten. Aber nicht jede Priesterschaft entwickelt diese, der Magie gegenüber prinzipiell neue, Betrachtungsweise. Eine solche Entwicklung ist nur mit Hilfe außerpriesterlicher Mächte möglich, die sich durch Träger metaphysischer oder religiös-ethischer Offenbarung (= Propheten) sowie durch die Mitwirkung von Laien ergeben. Die Prophetie und die Laien sind, neben der Priesterschaft, die entscheidenden Faktoren für die Bildung religiöser Ethik²²⁰.

Prinzipiell unterscheidet Weber zwischen zwei Typen der Prophetie: die ethische und die exemplarische Prophetie. Die ethische Prophetie geschieht im Auftrag Gottes. Gottes Wille wird durch den Propheten als Werkzeug verkündet und durch den Gehorsam als ethische Pflicht gefordert.

Bei der exemplarischen Prophetie agiert der Prophet als Mensch, der am eigenen Beispiel den Weg zu religiösem Heil aufzeigt (z.B. Buddha).

Beide Typen der Prophetie vermitteln einen, durch die prophetische Offenbarung zunächst für den Propheten und dann für seine Helfer, gewonnenen, vereinheitlichenden Aspekt des Lebens. Durch die einheitliche Stellungnahme zum Propheten, zum Leben und zur Welt, bekommen die sozialen und kosmologischen Geschehnisse einen einheitlichen Sinn. **Die Handlungen der Menschen werden auf diese einheitliche Sinnfindung hin abgestimmt. Somit entsteht ein einheitliches System der Lebensführung, wobei die Konzeption durch die praktischen Wertungen der Handlungen bestimmt ist**²²¹.

²¹⁹ ders. S. 267

²²⁰ ders. S. 262

²²¹ ders. S. 170f

In der Weiterentwicklung des Prophetentums gewinnt der Prophet Helfer und bildet mit diesen eine Gemeinde. Diese Gemeinde steht neben den ökonomischen oder politischen Gemeinden. **Der Grund für die Gemeindebildung liegt im ökonomischen Interesse derjenigen, die den Kult betreiben.** Es entsteht eine „dauernde Vergesellschaftung der Anhängerschaft mit festen Rechten und Pflichten“²²². Durch die Gemeindebildung und die damit verbundene Verankerung der Lehre bei einer Vielzahl von Menschen wird die Lehre im Alltag institutionalisiert. Die religiöse Lehre ist damit nicht mehr alleine dem Propheten oder den Priestern zugänglich, sondern sie ist auch den religiösen Laien offen. In dieser Situation entwickelt sich ein Machtkampf zwischen Priestern und Laien. Durch die Erweiterung dieses Beziehungsgeflechts ergeben sich immer spezifischere Wechselwirkungen und Kompetenzzusammenhänge, die Weber ausführlich darlegt²²³.

Es entwickelt sich eine Wechselwirkung der sozialen Gemeinschaftsform und der religiösen Strukturen, welche letztlich die Organisationsform der Religionsgemeinschaft mitbestimmt. So hat sich z. B. nur im Christentum eine umfangreiche, streng bindende und systematisch rationalisierte Dogmatik entwickelt. Damit aber im Konflikt von Priestern und Laienrationalismus die Einheit der Gemeinschaft nicht gefährdet wurde, postulierte man eine Instanz, die über die Orthodoxie einer Lehre entscheiden konnte. Deshalb wurde das Amt des Bischofs eingeführt. Der Islam hat dagegen an dem „Konsens“ der berufenen Träger der kirchlichen Lehrorganisationen als Bedingung der Gültigkeit dogmatischer Wahrheit festgehalten. Eine Dogmenbildung nach christlichem Vorbild wurde gehemmt²²⁴.

Mit Webers Ausführungen ist ein spezifisches Verhältnis beschrieben, welches sich auf das Beziehungsgefüge einer Religionsform und ihrer jeweiligen Trägerschicht konzentrieren läßt. Als Trägerschicht wird jene soziale Schicht bezeichnet, die eine bestimmte Religionsform beeinflusst und ihrerseits von dieser beeinflusst wird. Sie, die Trägerschicht, verbindet die eigenen materiellen und ideellen Interessen mit dieser spezifischen religiösen Idee²²⁵.

Mit dieser Grundkonstellation, als einer leitenden Perspektive, richtet Weber sein spezifisches Interesse auf das Handeln der verschiedensten Gesellschaftsschichten im Verhältnis zu ihrer sie umgebenden Religionsform. Hieraus ergeben sich für ihn unterschiedlichste Beziehungsverhältnisse. So kann, nach Weber, z. B. der Traditionalismus sowie der Rationalismus der Laien unterschiedlichen Schichten

²²² ders. S. 276

²²³ Es kann jedoch nicht das Anliegen dieser Arbeit sein, alle Zusammenhänge in ihrer Komplexität darzulegen, weshalb nur beispielhaft vorgehen werden kann.

²²⁴ vgl. Weber 1956 S. 282

²²⁵ Schluchter 1988, S. 24: „Die eine bezieht sich auf Religionen und religiöse Ethik, die andere auf Trägerschichten. Beide sind für Weber von zentraler Bedeutung, weil Weber die Eigenart einer Religiosität unter anderem aus dem Wechselspiel von religiösen Quellen und Schichtungen, von Ideen und materiellen sowie vor allem ideellen Interessen, analysiert.“

entspringen und aufgrund dessen differenzierte Strukturen zur Folge haben. Für Weber ist es gänzlich unwahrscheinlich, daß sich die frühchristliche, organisierte Gemeindereligiosität außerhalb eines okzidentalen städtischen Gemeindelebens hätte entwickeln können. Ausschließlich die Städtekonzeptionen des Mittelmeerraumes konnten, seiner Meinung nach, diese Entwicklung fördern²²⁶.

Für das spezifische Handeln der unterschiedlichsten Schichten macht Weber die jeweilige materielle oder ideelle Interessenlage verantwortlich. In der vorliegenden Arbeit soll für diese Interessenlage der Begriff der spezifischen Religionsmotivationen verwendet werden. Als wesentlich für eine spezifische Religionsmotivation erscheint Weber der Bezug der jeweiligen Schicht zur Theodizeeproblematik. Bei der Vergesellschaftung einer religiösen Idee tritt das Problem der Theodizee, der Rechtfertigung des Transzendenzbezugs, auf. Die sichtbare Tatsache der Unvollkommenheit der Welt wird in den verschiedenen Religionskonzeptionen, in unterschiedlicher Weise, mit der Transzendenzvorstellung in Einklang gebracht. Die enge Verbindung der jeweiligen Vorstellung mit der Art der Sünden- und Erlösungsidee wird hierbei sehr deutlich.

Die verschiedenen ethischen Vorstellungen des Gottes- und Sündengedankens stehen in enger Verbindung zum Erlösungsstreben. Je nachdem, wovon und/oder wozu man seine Erlösung anstrebt, ergeben sich die Auswirkungen auf das praktische Verhalten, die Lebensführung. Die jeweilige Interessenlage bzw. die Religionsmotivation bestimmt somit das Handeln.

Bezüglich der Erlösungsidee unterscheidet Weber drei Gruppen der Erlösungsfindung, welche prinzipiell diesseitig oder jenseitig ausgerichtet sein können:

Erstens kann Erlösung selbst, d.h. ohne überirdische Hilfe, vom Gläubigen erreicht werden. Hierzu können rituelle Kulthandlungen (Ritualismus), soziale Leistungen oder Selbstvervollkommnung (durch Ekstase bis hin zur Selbstvergottung) angewandt werden. Es kann aber auch sein, daß die Erlösung keine aktive Qualität des Handelns, sondern eine Zuständigkeit spezifischer Art hat. Der Gläubige empfindet sich dann als „Werkzeug“ oder „Gefäß“ des Göttlichen. In diesem Bereich bewegt sich der Asket, der somit eine Sonderstellung im Rahmen der Erlösungsvorstellungen einnimmt.

Zweitens kann Erlösung durch die Leistung eines begnadeten Heros oder inkarnierten Gottes erlangt werden und dessen Anhängern als Gnade zugute kommen. Hierbei gelten wiederum drei Grundsätze: Entweder kann nur durch die Zugehörigkeit zur Gnadengemeinschaft Gnade empfangen werden, oder das ordnungsmäßig verliehene Amt und nicht die persönliche charismatische Qualifikation des Priesters entscheidet über die Wirksamkeit der

²²⁶ vgl. Weber 1956, S. 287

Gnadenspendung oder die persönliche religiöse Qualifikation des Erlösungsbedürftigen ist grundsätzlich gleichgültig gegenüber der gnadenspendenden Macht des Amtes. Diese Erlösungsvorstellung bedeutet eine Entlastung des Erlösungsbedürftigen.

Drittens kann die Erlösung aber auch ein freies grundloses Gnadengeschenk eines Gottes sein = Prädestinationsgnade.

Die Erlösungsethik birgt eine Spannung gegenüber den Realitäten der Welt. Dies führt zur Problematik der Theodizee. Je systematischer und gesinnungsethisch verinnerlichter die Erlösungsethik gestaltet ist, desto tiefer sind die Spannungen bezüglich der Theodizee spürbar. Dies ist der Grund für die sehr unterschiedlich wahrnehmbare Einflußnahme der religiösen Ethik in die Sphäre der sozialen Ordnung²²⁷.

Weber nennt drei Typen der Theodizee:

- messianische Eschatologien: Hierbei besteht die Vorstellung der Errettung der Welt durch einen (göttlichen) Boten. Die jeweiligen Anhänger dieser Vorstellung werden bei der Errettung der Welt bevorzugt.
- Jenseitsglaube, Vorsehungsglaube, Vergeltungsglaube, Prädestinationsglaube. Alle diese Vorstellungen faßt Weber in einer Gruppe zusammen.
- Seelenwanderungsglaube: Weber sieht in dieser Karmanlehre die vollkommenste Lösung des Theodizeeproblems²²⁸.

Die wenigsten Erlösungsreligionen spiegeln jedoch einen reinen Typ der Theodizee wieder.

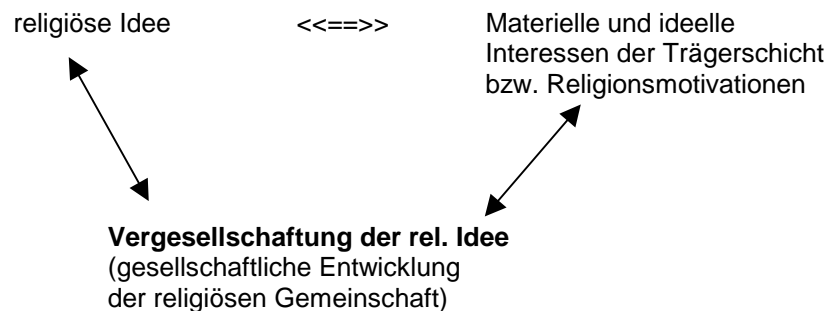
Mit dem Problem der Theodizee ist eine weitere Kernproblematik von Webers Systematik des religiösen Handelns genannt. Im Kontext der Theodizee spielt die Trägerschicht und ihr speziell an ihren materiellen oder ideellen Interessen geleitetes Handeln eine besondere soziologische Rolle. Im Kontext der Bedeutung der Erlösungsreligiosität für die politisch und ökonomisch negativ privilegierten Schichten geht Weber näher auf das Judentum und Christentum ein. Die Gedanken, die er später in seiner Protestantismusthese in Einzelheiten darlegt, finden hier einige ihrer Bezugspunkte.

Es läßt sich zusammenfassen, daß die gesellschaftliche Entwicklung sich bei Weber im Spannungsfeld der religiösen Idee zu den materiellen und ideellen Interessen der Trägerschicht bewegt.

²²⁷ vgl. Weber 1956, S. 348

²²⁸ vgl. ders. S. 305

Als System ließe sich die Vergesellschaftung der religiösen Idee demnach in folgendes Schema fassen:



Webers Ausführungen zur religiösen Vergesellschaftung sind geprägt durch seine soziologische Betrachtungsweise. Seine Definition des Begriffs Soziologie, die er seinem Werk „Wirtschaft und Gesellschaft“ voranstellte, macht seinen Bezugspunkt deutlich: „Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.“²²⁹

Webers Bezugspunkt ist das soziale Handeln. Im Kontext der Religion ist folglich sein Blick auf das religiöse Handeln gerichtet. Zu Beginn des hier erörterten Textes grenzt Weber sein Betrachtungsgebiet ein: es geht ihm nicht um das Wesen von Religion sondern um die Bedingungen religiösen Handelns²³⁰. Weber differenziert zwischen dem Wesen der Religion und den Bedingungen sowie dem Wirken von Religion. Für Weber liegt der Grund für das Phänomen Religion im Verlangen des Individuums nach einem System fundamentaler Überzeugungen, mit deren Hilfe der Mensch die sozialen Situationen, in die er sich gestellt sieht, verstehen und interpretieren kann. Die religiöse Orientierung ist für Weber eine Reaktion auf ein anerkanntes universales Verlangen nach Erlösung²³¹. Insofern lassen sich Webers Betrachtungen im Rahmen einer funktionalistischen Bewertung von Religion als Sinndeutungssystem, welches durch das Handeln der Individuen gesellschaftlich wirkt, verwenden.

Als einem Teilaspekt sozialen Verhaltens kann sich Weber vom umfassenden Phänomen Religion abwenden und sich dem religiösen Verhalten, als Umsetzung der religiösen Idee, zuwenden. Weber geht es um die Interaktionen von religiösen Ideen

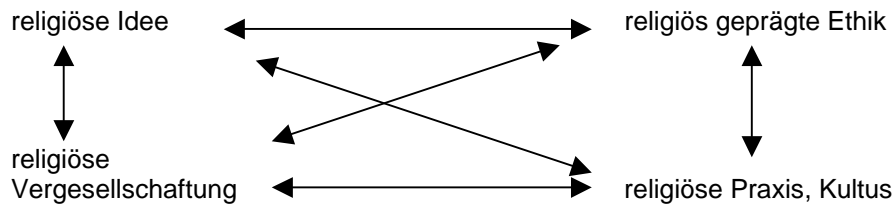
²²⁹ ders. S. 1

²³⁰ ders. S. 1: "Eine Definition dessen, was Religion 'ist', kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen. Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem 'Wesen' der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun, dessen Verständnis auch hier nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen - vom 'Sinn' - aus gewonnen werden kann, da der äußere Ablauf ein höchst vielgestaltiger ist."

²³¹ Robertson 1973, S. 43

mit der jeweiligen religiös geprägten Ethik, der religiösen Vergesellschaftung und der religiösen Praxis, inklusive dem Kultus.

In einem Schaubild lassen sich diese Zusammenhänge folgendermaßen darstellen:



Das Schaubild verdeutlicht die Verbindungen der einzelnen Bereiche. Die religiös geprägte Ethik hat Auswirkungen und erlebt Rückwirkungen mit der religiösen Vergesellschaftung. Diese wiederum ist nicht ohne Einfluß auf den Kultus und andere religiöse Praktiken.

Webers religionssoziologisches Interesse besteht in der Darstellung und Interpretation der geschilderten Zusammenhänge. Er will die Eigengesetzlichkeiten des religiösen Systems darstellen und damit die Auswirkungen der religiösen Idee auf die Lebensführung und Lebensordnung analysieren.

Im Blickwinkel der Gegenüberstellung verschiedener Kulturen beschreibt Weber eine „Entwicklung“ von religiösen Handlungssystemen. Er interessiert sich dabei besonders für die verschiedenen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Orientierungen, die sich aus den wichtigsten Glaubenssystemen ergeben. Dabei ist seine Analyse geprägt von seiner allgemein formulierten These über den Beitrag der großen religiösen Traditionen zur unterschiedlichen Entwicklung des Abendlandes im Gegensatz zur orientalischen Welt. Weber formuliert die These, daß Islam, Judentum, Katholizismus und Protestantismus in zunehmender Reihenfolge mehr zur Rationalisierung beigetragen haben als Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus.

Weber betrachtet in seinen Ausführungen nicht das Wesen oder die Beweggründe, welche Religiosität herausfordern. Ihm geht es um die Vergesellschaftung von Religion, um die Formgebung der Religionsformen bei gleichzeitiger Darstellung der Wirkung und Wechselwirkung mit sozialgesellschaftlichen Systemen. Als Form von Gemeinschaftshandeln ist Religion für ihn unter sozialen Aspekten zu betrachten. Religiöses Handeln basiert, nach Weber, auf diesseitigen Lebenserfahrungen und ist deshalb relativ rational. Da die Menschen ihre jeweiligen Erfahrungen strukturieren bilden sich erste Konturen von Religion. Im Zuge ihrer historischen Entwicklung formen die Menschen auch soziale Strukturen, welche mit den religiösen in Wechselwirkung stehen.

Letztlich kann der Mensch deshalb auch als religiöses Wesen gewertet werden. In der Bedürftigkeit des Menschen, als soziales Wesen, nach Sinn- und Wertesystemen kann das soziale Individuum auch als, im weitesten Sinn, religiöses Wesen definiert werden. Seine Bedürftigkeit nach Kontingenzbewältigung schafft religiöse Ideen, welche durch jeweils spezifische Religionsmotivationen, im Zusammenhang spezifischer Lebensbedingungen, zu sozialen Gegebenheiten führen, die im Laufe der Zeit, durch soziale Eigenbewegungen, ihrerseits überlagert werden, so daß zwischen den sozialen und religiösen Aspekten heute kaum noch Differenzierungen vorgenommen werden können.

Betrachten wir Webers „Entwicklungsgeschichte des Religiösen“ so lassen sich Verbindungen von bestehenden Gesellschaften zu ihrer jeweiligen Religionsform herstellen, die für die vorliegende Untersuchung von Relevanz sind. Dabei konzentriert sich diese Untersuchung auf Entwicklungsbezüge im Kontext muslimischer und christlicher Einflüsse. **Webers Ausführungen dienen im Rahmen dieser Arbeit als Beleg und Unterstützung der Einschätzung kulturspezifischer und kulturbedingter Entwicklung von Religionsformen. Hierdurch kann, im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit, der Mensch als soziales sowie religiöses Wesen typisiert betrachtet werden, wobei seine Vorstellungen von Identität, entsprechend seiner sozialen und religiösen Bindung, als jeweils spezifisch gewertet werden können.**

Im Rahmen dieser Typisierung des Menschen, in der Bewertung des Menschen als soziales und religiöses Wesen, werden die folgenden Betrachtungsweisen vorgenommen. Jedes religiöse System vermittelt spezifische Werte- und Normenstrukturen, die auch durch das gesellschaftliche System legitimiert und vermittelt werden. Inwieweit diese Bedingtheit auch das Identitätsverständnis bzw. den Prozeß der Individualisierung beeinflusst, soll in Kapitel 2.1. geklärt werden.

2.3. Zusammenfassung: Inhomogene Sozialisationseinflüsse bei Migrantenkindern

Die bislang zusammengetragenen entwicklungspsychologischen Theorien lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Jeder Mensch wird in eine ihm vorgegebene, historische, kulturelle und gesellschaftliche Situation hineingeboren. Diese Prämissen schränken seinen Erfahrungshorizont in gewisser Weise ein. Die Sozialisation vermittelt, aufgrund der eingeschränkten Ausgangssituation, nur bestimmte vorgegebene Verhaltensweisen und Wertesysteme, wobei die Vermittlung durch Interaktionen, also durch die Auseinandersetzung mit anderen Menschen und auch mit Gegenständen, erfolgt.

Bei der sogenannten „primären“ Sozialisation gelten die Eltern und Geschwister, oder allgemeiner, diejenigen Personen, die sich am intensivsten mit dem zu Sozialisierenden beschäftigen, als „signifikante Andere“²³². Diese Personen und das engste kindliche Umfeld sichern eine erste intensive Prägung.

Im weiteren Prozeß der personalen Fundierung verdrängt das Kind die primären Personen und ersetzt diese durch signifikante andere aus dem erweiterten Lebensbereich. Auch die Umwelt tritt als prägender Einfluß hervor. Neben dem was ein Kind in seiner Familie schon erlernt hat, gewinnt die eigene Wahrnehmung äußerer Umstände an Einfluß. An die Stelle der Eltern und Geschwister, welche zunächst die Aspekte der „Welt“ vermittelten, rückt die erweiterte Welt, zu der nun Stellung bezogen wird. Dabei hat die zweite soziokulturelle Geburt ihr entscheidendes Stadium dann erreicht, wenn die individuelle und, nach Claessens, „exzentrische“ Position eingenommen worden ist.

Dies verdeutlicht, daß ein Kind nicht nur in die Gesellschaft hineinsozialisiert wird, sondern gleichsam auch ein Selbst gewinnt. Es lernt nicht nur spielend sein Rollenverhalten, sondern es entwickelt auch ein eigenes Identitätsverständnis, in Abgrenzung gegen Vorhandenes. Letztlich entsteht eine Balance zwischen dem von „Außen“ her gelenkten und dem eigenen Verhalten. Als „erfolgreich“ ist eine Sozialisation dann zu werten, wenn das, was ein Mensch möchte und tut, auch mit dem weitgehend übereinstimmt, was von ihm erwartet wird.

Als notwendig soziales Wesen, ist der Mensch abhängig von Sozialisation. Es sollte deutlich werden, daß die Sozialisation, mit ihren vielen Phasen der Entwicklung, die Persönlichkeit des Menschen beeinflusst und seine Anschauungen prägt. Die jeweils spezifische Wechselwirkung des Individuums mit seiner Umwelt führt zu individueller Persönlichkeit, innerhalb derer sich auch das jeweils spezifische Maß an Individualisierung bildet.

Innerhalb einer homogenisierten Sozialstruktur führen die jeweiligen Entwicklungseinflüsse entsprechend homogen auf ein einheitliches vorgegebenes Sozialisationsziel hin, wodurch die Persönlichkeitsentwicklung vorhersehbar und in vorbestimmter Weise integrierend ist. Dies schließt auch die Entwicklung der spezifisch religiös motivierten Anschauungen, als Teil der Persönlichkeitsentwicklung, mit ein. Auch religiöse Sozialisation entspricht nicht einem Prozeß, der sich innerhalb des Individuums, ohne Einflußmöglichkeiten von außen, vollzieht. Vielmehr bietet gerade die Erkenntnis wechselseitiger Einflußnahme ausgeprägte Möglichkeiten der bewußten Einflußnahme. Die Entwicklung der sozialen Perspektive, die sich auch in der religiösen Sozialisation spiegelt, setzt eine intensive Auseinandersetzung des Individuums mit seiner Umgebung und eine stabile Persönlichkeit voraus. Die Stabilität der Persönlichkeit ist jedoch nicht natürlich vorgegeben oder in der Kindheit schon

²³² Jaeggi/Faßler 1982, S. 41f

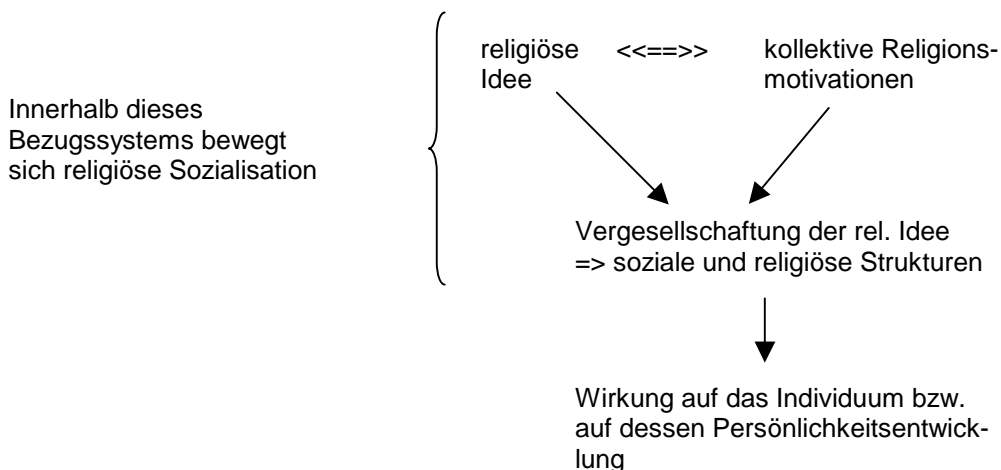
gegeben. Die Persönlichkeit muß sich allmählich stabilisieren, und in ihrem Stabilisierungsprozeß sind die Möglichkeiten der Beeinflussung von außen sehr groß. Dabei kann sich eine homogene Gestalt der Persönlichkeit des Individuums dann konfliktfrei entwickeln, wenn alle Bereiche der Sozialisation ein gemeinsames kulturelles Ziel verfolgen.

Es wurde gesagt, daß sich unter homogenen Bedingungen beim Individuum eine Balance zwischen dem von „außen“ gelenktem und dem inneren Verhalten einstellt. Mit entwickelter Balance gilt das Individuum als „erfolgreich“ sozialisiert, was innerhalb homogener Sozialstrukturen mit der Integration und der äußeren Anerkennung einher geht.

Mit Webers theoretischen Erläuterungen zu evolutionistischen Entwicklungszusammenhängen wurde auf die spezifischen, historisch gewachsenen, Strukturen unterschiedlicher Religionsformen hingewiesen. Dabei stellte sich das Spannungsfeld bzw. das Beziehungsgeflecht von religiöser Idee und materieller bzw. ideeller Interessenlage der Trägerschicht, die auch als kollektive Religionsmotivationen bezeichnet werden können, als bedeutsam für die weiteren Ausführungen dar.

Innerhalb dieses Spannungsfeldes entsteht ein jeweils spezifisches System der Weltbetrachtung, welches dem Individuum, zusammen mit seiner Position innerhalb der sozialen Schichtung, als Bezugssystem dient. Das Handlungsspektrum des Individuums wird durch seine Position innerhalb oder außerhalb der Trägerschicht bestimmt. In sofern wird auch seine Persönlichkeitsentwicklung hierdurch beeinflusst²³³.

Hieraus läßt sich folgendes Schaubild konstruieren:



Die bisher dargelegten Zusammenhänge sind in ihrem Erkenntnishorizont beschränkt auf homogene Gesellschaftsstrukturen. Diese Grundbedingung der Homogenität bzw.

²³³ An dieser Stelle wird deutlich, daß Webers Ausführungen auch auf die Problematik der Identität des Individuums übertragen werden können, obgleich dies von ihm nie explizit ausformuliert wurde.

Homogenisierung durch gegenseitige Anerkennung und Wechselwirkung der Institutionalisierungsebenen, ist in der deutschen, multikulturellen Gesellschaft nicht mehr für alle Personen in gleicher Weise gegeben. Bei einer Betrachtung der Lebenssituation von Migrantenkindern tritt die Inhomogenität der Einflüsse in ihrer Sozialisation besonders deutlich hervor. Dies wurde in den Konkretisierungen von Kapitel eins und zwei deutlich. Dabei ist einerseits die Einschätzung zu beachten, daß die Stabilisierung der Persönlichkeit sich jeweils schwieriger gestaltet, je breiter sich das Spektrum der unterschiedlichsten Einflußnahme darstellt. Zum Anderen muß bedacht werden, daß innerhalb der entwicklungspsychologischen, auf die Moderne bezogenen, Konzepte, ganz selbstverständlich das Ziel der individualisierten starken Persönlichkeit als Ziel angenommen wird. Dieses Ziel gilt innerhalb einer modernen, industrialisierten Gesellschaft als notwendig und selbstverständlich. In anderen Gesellschaftsformen kann sie jedoch nicht als selbstverständlich angenommen werden.

Das Leben und die Persönlichkeitsentwicklung muslimischer Kinder in der Bundesrepublik wird durch vielschichtige psychische, soziale und psychosoziale Aspekte beeinflusst. Dabei tritt die Diskrepanz zwischen den modernen und dem islamischen Werte- und Normensystem deutlich hervor.

Trotz der Veränderungen in der Türkei können die Werte und Normen des Islam immer noch als Basis der türkischen Familie gewertet werden, wobei sich die Hinwendung zur Religion in der Situation der Migration häufig noch vertieft²³⁴. Die Bindung an den Islam erscheint vielen muslimischen Migranten als ein wesentlicher Aspekt eigener Identität²³⁵. Empirische Ergebnisse einer Vielzahl von Untersuchungen weisen darauf hin, daß die Erziehungsvorstellungen muslimischer Eltern, auch in den veränderten Lebensbedingungen der Bundesrepublik, auf eine traditionell orientierte Rollen- und Autoritätsstruktur der Familie gerichtet sind²³⁶. Aus diesem Grund erscheinen muslimische Familien für die Sozialisation des Kindes, mit dem Ziel der Eingliederung in die moderne Gesellschaft, wenig förderlich wenn nicht gar hinderlich²³⁷. Diese Bewertung der Erziehung in muslimischen Migrantenfamilien

²³⁴ Zenrtum für Türkeistudien 1994: S. 101: „Die psychologische Situation des permanenten Lebens als kulturelle und religiöse Minderheit in der Migration, das Leben in der Diaspora, verstärkt die Hinwendung der Muslime zum Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Hinzu kommt das Gefühl, von der Mehrheit aufgrund kultureller Andersartigkeit abgelehnt zu werden. So können selbst Menschen, die in der Türkei weniger religiös waren, in Deutschland eine stärkere Verbindung zu ihrer Religion entwickeln. Mit den zunehmenden Verbleibabsichten der Mehrzahl der türkisch-muslimischen Minderheit hat sich auch bei vielen, vor allem der älteren Generation, auch der Wunsch verstärkt, die Religion als Teil der eigenen Identität stärker zu leben.“

²³⁵ Vgl. z.B. Heitmeyer u.a., der unter den Jugendlichen eine „breite Verankerung persönlicher Religiosität in der muslimischen Gemeinschaft“ (1997, S. 144) empirisch nachweisen konnte.

²³⁶ Vgl. die bereits erwähnten Studien von z.B. Schrader/Nikles/Griese, Neumann, Holtbrügge sowie Heitmeyer u. a..

²³⁷ Boos-Nünning 1976, S. 98: „Festgehalten werden kann, daß die ausländischen Familien die Funktion der Sozialisation der Kinder in die Gesellschaft unter Einbeziehung eines stabilen Selbstbildes nicht leisten kann.“

erscheint sinnvoll, da die Erziehung mehr auf die Eingliederung in die Familie als auf eine individuelle Persönlichkeitsentwicklung des Kindes gerichtet ist²³⁸. Dabei ist zu betonen, daß die türkische Kernfamilie, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat, nicht in gleicher Weise unabhängig erscheint, wie die Kernfamilie der modernen Industriegesellschaft. Es bestehen vielmehr enge Verbindungen zur Verwandtschaft, so daß von verwandtschaftlichen Stützungssystemen gesprochen wird.

Die familiäre Erziehung zur Eingliederung in familiäre Strukturen muß dabei im Bezug zum Islam gesehen werden. Die traditionelle Familienstruktur bzw. die moderne Kernfamilie im Kontext der Stützungssysteme, ist „Grundmodell und Urtyp“ der islamischen Gemeinschaft, die als „beste Gemeinschaft im Göttlichen Schöpfungs- und Heilsplan“ gewertet wird²³⁹. Das erzieherische Bemühen innerhalb der Familie richtet sich auf eine wachsende Identifikation mit dem Islam bzw. darauf, den „heranwachsenden Menschen zum ‘Moslem’ heranzubilden“²⁴⁰, was mit einer Integration in die Gemeinschaft der Muslime gleichbedeutend ist. Da der Mensch über Vernunft und eigenen Willen verfügt, bedarf er der religiösen Erziehung, welche ihm - im Falle des Islam - letztlich „Gott und seine Transzendenz als den eigentlichen ‘Erzieher’“²⁴¹ gegenüberstellt. Bis diese Erkenntnis gereift ist, erweist sich der Koran als „Nachschlagewerk“ angemessener Verhaltensmuster, wobei sich das darin enthaltene „Ordnungsdenken“ in der Familie beispielhaft widerspiegelt²⁴².

In der Familie wird beispielhaft gelebt und von den Kindern erlebt, wie das Gesetz Gottes in allen Lebenslagen angewendet und beobachtet werden kann. Dabei ist die Anerkennung der Autorität, und die Unterordnung unter diese, als zentraler Faktor zu werten²⁴³. Letztlich wird einem muslimischen Kind in seiner Familie ein Bild der „Umma“ und der in diese Gemeinschaft integrierten Existenz, vorgelebt, in welcher dieses Kind, als Teil dieser Gemeinschaft, bereits lebt. Dabei handelt es sich bei der „Umma“ „um eine Gesellschaft, in der die Brüderlichkeit herrscht; die aus Freunden, Nachbarn und Gästen besteht; in der die Armen und Schwachen nicht vergessen werden; in der jeder seine Rechte und Pflichten besitzt.“²⁴⁴ Letztlich zielt religiöse muslimische Erziehung auf die Integration in die Gemeinschaft der „Umma“ und damit

²³⁸ vgl. Neumann 1977, S.254-156; dies. S. 256: „Für die Söhne wird Leistungsbereitschaft und sozialer Aufstieg angestrebt, Selbständigkeit und Verantwortung, soweit sie seine Rolle als zukünftiger Familienvater betreffen und nicht in Konflikt mit der Autorität des Vaters kommen, werden gefördert.“

²³⁹ vgl. Köster 1986, S. 192 sowie ders. S. 193: Fußnote 108.

²⁴⁰ ders. S. 186

²⁴¹ ders. S. 186

²⁴² vgl. Köster 1986, S. 187

²⁴³ ders. S. 193: „vom ursprünglich koranischen Denken her gesehen, scheint festzustehen, daß die Vermittlung religiöser Werte im Rahmen religiöser Erziehungsprozesse nur möglich und rechtens ist <par voir d’ autorité> (Jomier).“

²⁴⁴ Köster 1986, S. 193

auf die Eingliederung in ein soziales System, welches dem Individualismus bzw. der Individualität übergeordnet ist.

Die Integration in die Umma bedeutet auch die Annahme eines spezifischen, gemeinschaftsorientierten bzw. kollektivem Identitätsverständnis. Dabei muß betont werde, daß es keinen adäquaten Begriff im Deutschen für jenes „kollektive Denken“, welches zur Vorstellung der Umma gehört, gibt. Während andere Begriffe wie Gesellschaft, Nation, Rasse, Volk oder Stamm für menschliche Ansammlungen oder die Einheit des Blutes oder Bodens bzw. den Anteil an materiellen Dingen stehen, „hat der Islam durch die Wortwahl Umma die geistige Verantwortung und die gemeinsame Bewegung zu einem gemeinsamen Ziel zur Basis seiner sozialen Philosophie gemacht.“²⁴⁵ Als soziales System gründet sich die Umma folglich auf „den gerechten Anspruch und die Gerechtigkeit an sich, auf das Volkseigentum, auf die Wiederbelebung des ‘System Abels’, der Gesellschaft der menschlichen Gleichheit also, und auf diese Weise auch der Brüderlichkeit, der klassenlosen Gesellschaft.“²⁴⁶

Aus dieser Beschreibung ergibt sich die Einschätzung, daß die Umma eine Kollektivform darstellt, in der die Individuen durch starke innerliche Bindungen ohne eine gegenseitig notwendige Aufteilung in Rechte und Pflichten verbunden sind. Im Unterschied zur „Gesellschaft“, welche eine mehr äußerliche Kollektivform darstellt, in welcher das gegenseitige Verhältnis der Einzelnen die Form eines juristischen Vertrages hat, bezeichnet die Soziologie, eine durch die Charakteristika der Umma, definierte Lebensform als „Gemeinschaft“²⁴⁷. Wenn der Islam und die Muslime in der Bundesrepublik untersucht werden, so ist einerseits die, nach Tibi, „vorindustrielle Kultur“ dieser Religionsform als auch der Unterschied von moderner „Gesellschaft“ und umma-bezogener „Gemeinschaft“ zu bedenken. Beide Aspekte machen es notwendig, gängige entwicklungspsychologische Ansätze, diesen Bedingungen entsprechend, an die muslimische Diasporasituation anzupassen.

Die westlich moderne, industrialisierte Gesellschaft in Deutschland zeichnet sich durch eine dynamische und pluralistische Gesellschaftsstruktur aus, in welcher bereits eine Verschiebung der Persönlichkeits- und Weltanschauungsstruktur stattgefunden hat. Die Entwicklung des Sozialisationsprozesses hat sich diesen Bedingungen angepaßt und entsprechend einen Prozeß der Individualisierung hervorgebracht. Somit ist innerhalb der modernen Gesellschaft, im Rahmen der Persönlichkeitsfindung, von Seiten des Individuums, eine Auseinandersetzung und Entscheidung bezüglich unterschiedlichster Orientierungssysteme zwar notwendig aber durch

²⁴⁵ vgl. hierzu Schariati 1984, S. 70

²⁴⁶ vgl. ders. S. 70

²⁴⁷ vgl. Wilpert 1949, S. 42

die Erziehung auch möglich - dies jedoch nur für diejenigen, deren Sozialisationsbedingungen entsprechend ausgerichtet sind.

Dieser Umgang mit dem, durch die Gesellschaftsbedingungen notwendig gewordenen, Entscheidungsdruck, scheint für Muslime, deren Orientierungssystem von dem der Moderne stark abweicht, jedoch problematisch. Muslimische Migranten bzw. deren Kinder, erfahren in Deutschland eine Sozialisation, in welcher nicht nur das muslimische Werte- und Normensystem gegeben ist. Hertinger betont, daß im gegenwärtigen Schulsystem der Wunsch nach Integration bei gleichzeitigem Erhalt der eigenen kulturellen Identität nicht zu erfüllen ist. Vielmehr führt auch die Schule zu „unauflösbaren Grundkonflikten“ bei den Kindern, da diese durch die Schule Wertauffassungen in die Familie tragen, die mit der elterlichen Wertauffassung nicht zu homogenisieren sind²⁴⁸.

Im Zusammenhang mit der religiösen Sozialisation wurde die eigene religiöse Erfahrung als wesentlicher Faktor zur Annahme oder Beibehaltung einer Religionsform bewertet. Wo diese Erfahrung fehlt, wo die Annahme religiöser Sozialisation eher auf psychosoziale Faktoren gründet, ist eine Lösung von der religiösen Einstellung der Eltern, nach dem familiären Lösungsprozeß, möglich. Für viele christliche Kinder ist aus diesem Grund eine Lösung von der elterlich vorgegebenen Religionsform und die Wahl einer völlig davon unterschiedlichen religiösen Orientierung möglich. Für muslimische Kinder scheint eine Lösung in dieser Einfachheit nicht möglich. Muslimische Kinder erleben, auf der Basis einer „Hürmet-Erziehung“, die allumfassende Wirkung des Islam in Familie und religiöser Gemeinschaft und übernehmen bzw. verinnerlichen den Islam hierdurch überwiegend unreflektiert. Im Kontext des Islam könnte deshalb, orientiert an den Kulturcharakteristika von Margaret Mead, von einer „postfigurativen Kulturformation“²⁴⁹ gesprochen werden. Während die abendländische Erziehung durch die Einflüsse der Aufklärung und Klassik, die im Altertum und Mittelalter übliche „Hürmet“-Erziehung durch die Erziehung zu Selbstbewußtsein und Selbstverwirklichung ersetzt hat, dominiert sie noch heute in islamischen Gesellschaften.

Auf der Grundlage eines gesamtgesellschaftlich homogenen Verständnisses von Religiosität, bedeutet die religiöse Sozialisation eine Integration des Kindes in das familiale, gesamtgesellschaftliche und kulturelle System durch die Verinnerlichung von

²⁴⁸ Hertinger 1985, S. 172f

²⁴⁹ Widmann 1992, S. 190: „‘Hürmet’ beinhaltet Respekt vor der Meinung des Älteren, erheischt bestimmte äußere Verhaltensweisen und ist als Grundeinstellung der von Margaret Mead herausgestellten ‘postfigurativen Kulturformation’ zuzuordnen“, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die Jüngeren die kulturellen Bestände der Älteren (also auch die Werthaltungen, Sitten, Anschauungen usw.) weitgehend selbstverständlich und kritiklos übernehmen.“

Rollen- und Interaktionsmustern. Indem die religiöse Sozialisation mit der allgemeingesellschaftlichen Sozialisation verwoben ist, stellt sie in homogenisierten Gesellschaften letztlich einen Teilaspekt gesellschaftlicher Erziehung dar.

In pluralistischen Gesellschaften ist diese Konstellation nicht mehr für alle Religionsformen gegeben. Je nach Religionsform können Diskrepanzen der vermittelten Werte- und Normensysteme zu Konflikten führen. Religiöse Sozialisation steht bei einem vom christlichen Wertesystem divergierenden religiösen Wertsystem neben, wenn nicht gar gegen die allgemein-gesellschaftliche Sozialisation. Dies konnte für den Islam in der Bundesrepublik bereits dargelegt werden. Dabei erscheint im Kontext des Gegensatzes von „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“, der Grad der Individualisierung, wie er durch religiöse Sozialisation vermittelt wird, von besonderer Relevanz.

Um diesen Aspekt näher zu erläutern, wird im Folgenden der Zusammenhang von Religionsformen und Identität untersucht.

3. Das Individualisierungspotential in Christentum und Islam

3.1. Kulturspezifische Identitätsverständnisse

3.1.1. Religionsformen und Identität

Das Individuum internalisiert Werte und Regeln durch Sozialisation im Kontext der sozialen Gemeinschaft. Die jeweilige Religionsform wird als Teil der Sozialisation ebenfalls internalisiert. Daneben werden auch Vorstellungen von Identität und Individualität angenommen, die eine persönliche Stabilität ermöglichen, wenn die Identitätsfindung abgeschlossen ist. Um diesen Prozeß näher zu beschreiben und Auswirkungen religiöser Aspekte zu isolieren, soll im Folgenden auf die Begriffe näher eingegangen werden.

Im engeren Sinn bezeichnet „Individuum“ jedes Einzelwesen, wobei die Betrachtung entweder im Unterschied zur Gesellschaft oder in der Bewertung der herausragenden Persönlichkeit (Individualität) vorgenommen wird. Als Individuum fragt der Mensch nach seinem „Ich“, nach seinem „Selbst“. Im Rahmen seiner Entwicklung erstellt das Individuum ein Konstrukt seiner Selbst, welches ihm zu seiner Selbstdefinition dient. Alle Aspekte seiner Persönlichkeit unterliegen dieser Definitionsgrundlage und stellen, sofern sie integrativ identisch sind, die persönliche Identität dar.

Identität bezeichnet das Verhältnis eines Menschen, der „ich“ sagt, zu dem, was dieser Mensch über sich aussagt. Identität bezeichnet das Selbstverständnis einer Person, welche eine Vielzahl von Charaktereigenschaften, Verhaltensweisen, Handlungsmustern und dgl. in sich vereint und diese als individuelles Gesamtbild seiner Persönlichkeit integrativ darstellt²⁵⁰. In diesem Sinne bezeichnet Identität die Einheit stiftende Beziehung des Ich zu sich selbst²⁵¹.

Identität ist ein Konstrukt zum besseren Verstehen, wobei es für den Beobachter einen Außen- und Innenbereich zu differenzieren gilt. Das Selbstbild eines Individuums ist nur durch Äußerungen, welche immer nur Teilbereiche darstellen, wahrnehmbar. Doch auch für den Einzelnen selbst, bleibt die Komplexität seiner Identität verschlossen. In dieser Unüberschaubarkeit des Konstrukts der eigenen Identität liegt ein wesentlicher Bereich des Identitätsproblems. Die Identität des Individuums kann eine große Anzahl

²⁵⁰ Döbert, Habermas, Nunner-Winkler 1977, S. 9f: „Identität nennen wir die symbolische Struktur, die es einem Persönlichkeitssystem erlaubt, im Wechsel der biographischen Zustände und über die verschiedenen Positionen im sozialen Raum hinweg Kontinuität zu sichern.“

²⁵¹ vgl. Mollenhauer 1983, S. 155ff

von Merkmalsbindungen aufweisen, weshalb sich diese Arbeit auf einen spezifischen und grundlegenden Bezugspunkt konzentrieren muß.

Mollenhauer weist eine Entwicklung des Identitätsproblems auf, wonach das „Selbst in der Dimension personaler Identität“²⁵² sich im Laufe der Geschichte verändert hat²⁵³. Das Individuum in der Moderne erfährt sich in der Folge dieses Entwicklungsprozesses heute als stark individualisierte Persönlichkeit mit der Möglichkeit der bewußten Anbindung spezifischer Identitätsbereiche an jeweils unterschiedliche Bezugspunkte.

Auch Roy F. Baumeister²⁵⁴ erfaßt Identität als variables Konstrukt, welches in der Geschichte unterschiedliche Ausgestaltung erfuhr. Baumeister versuchte geschichtliche Fakten als statistisches Material zur Erklärung der Identität auszuwerten, wobei diese als historisch veränderbare Größe erscheint. Identität in ihrer Variabilität wurde im 19ten Jahrhundert zum Problem der Identitätsfindung. Dies wiederum fand seinen gesellschaftlichen Niederschlag in der Vorstellung eines „Jugendalters“, welches die Identitätsproblematik als spezifisches Phänomen in eine Entwicklungsphase projizierte. Die Jugendphase entwickelte sich zu einer Lebensphase, welche das Identitätsproblem als Bildungsaufgabe zwischen die Kindheit und das Leben als Erwachsener schob. In der Jugendphase findet somit die bewußte Anbindung der Identität an spezifische Bezugspunkte statt. Diese dargelegte historische Entwicklung der Identitätsvorstellungen bezieht sich auf die abendländisch-christliche Kultur. Bedingt durch eine historische Entwicklung wurde eine Auseinandersetzung mit Identität nötig, welche zu einem stark individualisierten Identitätsverständnis des Individuums führte.

Das Verständnis von Identität steht in enger Beziehung zur Gesellschaft und Kultur, wobei innerhalb der Wissenschaften die Vorstellung individueller Identität als spezifische Erscheinung der modernen Gesellschaft bis heute nicht hinreichend geklärt wurde. Dennoch ist das Identitätsverständnis in seinem modern-wissenschaftlichen Verständnis im Bezugssystem christlichen Subjektivismus, des

²⁵² Mollenhauer 1983, S. 169

²⁵³ vgl hierzu ders. 1983, S. 168ff: Indem Sokrates behauptete, stets derselbe geblieben zu sein, setzte er dem konventionalisierten Ich das 'persönliche' Ich gegenüber. Im Bezugsfeld des konventionellen und des diesen Konventionen gegenüberstehenden, gewinnt die Identität feste, starre Konturen, die eine Veränderung von Identität unmöglich erscheinen lassen - deshalb konnte sich Sokrates als immer derselbe sehen. In historisch jüngerer Zeit wurde Identität von einer stabilen Größe zu einer „Irritation“ (S. 170), da sie sich zwischen Rolle und Ich, zwischen Gegenwart und Zukunft sowie zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit bewegt. Die Identitätsvorstellungen von Sokrates und der Neuzeit haben Verständnisverschiebungen erfahren, welche durch den christlichen Subjektivismus, den Anthropozentrismus der Neuzeit und das Bewußtsein der Selbstreflexion des 19ten Jahrhunderts geprägt waren. Ders. S. 169: „Zwischen den Problemtypen Sokrates/Platon und Brecht liegt nicht nur der Schritt, der in der christlichen Form von Subjektivität getan wurde (Augustin), nicht nur der Anthropozentrismus der Neuzeit (Rembrandt), sondern auch der Typus von Selbstreflexion, der in der klassischen Autobiographie um 1800 erreicht wurde.“

²⁵⁴ Baumeister 1986

Anthropozentrismus, der Vielfalt der Möglichkeiten bei absoluter Freiheit der eigenen Entscheidung zu sehen.

Das Verständnis von Identität, das Selbstverständnis des Individuums hat sich im Lauf der Geschichte des Abendlandes verändert und zum parcellierten Identitätsverständnis mit einem hohen Maß an Individualisierung entwickelt, weshalb dieses Identitätsverständnis als Spezifikum der abendländischen Kultur gewertet werden sollte.

Diese Einschätzung macht deutlich, daß Identitätsvorstellungen außerhalb der modernen abendländischen Gesellschaft nicht unbedingt mit dem Identitätsverständnis der Moderne übereinstimmen müssen. Identitätsvorstellungen sind als kulturspezifisch zu werten, weshalb sie im sozialpsychologischen Kontext der jeweiligen Kultur zu betrachten sind.

Gerade diese Einschätzung ist im Zusammenhang der Thematik der vorliegenden Arbeit von außerordentlichem Interesse.

3.1.2. Das „modern-individualistisch“ orientierte Identitätsverständnis

Die folgenden Erläuterungen zur Identität beziehen sich auf die spezifisch moderne Betrachtung von Identität. Die Identität und die Identitätsbildung kann unter sozialpsychologisch orientierten Gesichtspunkten im Rahmen allgemeiner psychoanalytischer Entwicklungstheorien betrachtet werden. Erikson hat in seinen Werken „Identität und Lebenszyklus“²⁵⁵ und „Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit“²⁵⁶ die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes ausdrücklich als Ergebnis sozialer Erfahrungen verstanden und dargestellt²⁵⁷. Die Wechselbeziehungen des Kindes zu seinen Bezugspersonen verändern sich, wobei die Auswirkungen jeder Phase in der folgenden nachwirken. Die Mutter-Kind-Symbiose der Säuglingszeit, die Eltern-Kind-Beziehung der Kindheit, die Beziehungen der Jugendlichen zu familialen und nichtfamilialen Partnern, sowie die sozialen Interaktionen des Erwachsenen werden von Erikson in ihrer weiterführenden Wirkungsweise dargestellt. Die Identitätsbildung erfährt auf der Basis des erlebten, durch die jeweils neue soziale Situation eine Erweiterung. Hierdurch stellt sich die Entwicklung der Identität unter der

²⁵⁵ Erikson 1979, vgl. S. 241-270

²⁵⁶ Erikson 1966

²⁵⁷ ders. S. 62: „... kommt eine wachsende Zahl von Fachleuten zu der Schlußfolgerung, daß ein Kind und selbst ein Säugling - vielleicht sogar ein Foetus - auf höchst sensible Weise das Milieu reflektieren, in welchem sie aufwachsen. ... Um ein Kind zu einer gesunden Persönlichkeit zu entwickeln, müssen Eltern auch echte Persönlichkeiten in einem echten Milieu sein oder sein wollen. ... dies ist bei den steten Veränderungen heute schwer.“

Grundvoraussetzung wechselseitiger Wahrnehmung und Interaktion dar. Berger/Luckmann²⁵⁸ bezeichnen dies als Prozeß ständiger wechselseitiger Spiegelung, durch die das Individuum in die objektive Welt der Gesellschaft eingeführt wird.

Durch die Ausführungen in Kapitel 1.1. wurde bereits deutlich, daß Sozialisation von Interaktion abhängig ist. G.H. Mead ergänzte als Sozialpsychologe, daß sich hierdurch auch die Selbsteinschätzung des Individuums nicht unabhängig von den Interaktionspartnern entwickeln kann. Personale Identität entspricht deshalb häufig einer Summe von Spiegelungen zu Interaktionspersonen und Interaktionserlebnissen. Persönliche Identität kann sich somit nur in Abhängigkeit zu interaktionären Prozessen innerhalb eines kulturellen Rahmens ausbilden, wobei Werte des moralischen und kulturellen Gesellschaftsbildes durch Sozialisation in die sich ständig weiterentwickelnde Identität einfließen. Persönliche Identität unterliegt einem Entwicklungsprozeß, der zu keiner Zeit einen abschließenden, endgültigen Charakter hat. Hieraus ergibt sich eine Abhängigkeit der Entwicklungsmöglichkeiten von den Entwicklungsbedingungen, welche durch das soziale Umfeld mitbestimmt werden. Kategorien des Selbstverständnisses, die in der kollektiven Identitätsgenese noch nicht entwickelt wurden, können auch nicht im Rahmen der persönlichen Entwicklung hervorgebracht werden, da die Interaktionsmechanismen fehlen. **Im Kontext dieser Arbeit resultiert aus diesem Zusammenhang die These: Im Rahmen eines Sozialisationsprozesses, der eine Einordnung in das Kollektiv „Umma“ und ein damit verbundenes „Wir-Verständnis“ fördert, ist eine persönliche Entwicklung zu Individualität nur schwer möglich.**

Die **soziale** sowie die **ethnische Identität** nimmt einen besonderen Raum in der Persönlichkeit der Menschen ein. Da für die persönliche Identität auch die Bewertung der eigenen Persönlichkeit durch die Außenwelt von Bedeutung ist, existiert für das Individuum auch eine soziale Identitätsebene. An dieser Stelle wird deutlich, daß die in der Moderne bestehende Vorstellung der Identität als Ebenenkonzept gesehen werden kann. Verschiedene Identitätsebenen, die unterschiedlichen Bezugssystemen zugeordnet sind, bilden das Gesamtkonzept der Identität. Da sich die jeweils anderen im Interaktionsprozeß ein Bild der Interaktionsperson machen, und dieses Bild in ihrem Verhalten auf die Person zurückfällt, fließen ständig externe, soziale Verhaltensmuster in das Identitätskonzept des Einzelnen ein. Erwartungen des spezifischen Rollen- und Normenverhaltens werden von außen an das Individuum herangetragen, so daß es zu einem ständigen Austausch zwischen umgebender Kultur und Persönlichkeit kommt. Soziale Identität bildet sich in diesem Interaktionsprozeß aus. **An diesem Zusammenhang orientiert sich die These, welche von einem Einfluß der Kulturvielfalt, auf die Entwicklung von Persönlichkeit, im Kontext sozialer**

²⁵⁸ Berger, Luckmann 1984, S. 140f

Identität, ausgeht. So können z. B. Migranten ihr Verhalten jeweils spezifisch auf ihre Interaktionspartner ausrichten²⁵⁹.

Ein besonderes Beziehungsmuster innerhalb des Prozesses der Identitätsfindung stellt die ethnische Identität dar. Diese sollte nicht nur im Beziehungsgefüge von ethnischen Gruppen und deren Unterschiede in physischer, sprachlicher, religiöser oder wirtschaftlicher Natur gesehen werden. Vielmehr sollte dem „anpassenden Verhalten“ der Individuen mehr Aufmerksamkeit zukommen²⁶⁰. Ethnische Identität ist, wie alle Identitätsebenen von spezifischen Lebensbedingungen und -umständen abhängig. Innerhalb jeder Gesellschaft existieren Strukturen, die das alltägliche Leben determinieren und das Verhalten der Individuen in gewisser Weise vorhersehbar machen. Diese Strukturen fördern konsistentes Verhalten. Sie schaffen ein ausreichend gefestigtes Identitätskonzept, welches die Einordnung ethnisch anders orientierter Individuen oder Gruppen innerhalb vorgegebener sozialer Kategorien ermöglicht. Zwischen dieser ethnischen Identität und der Gesellschaft ist eine dynamische Wechselwirkung nachweisbar.

Dies wird dann deutlich, wenn die ethnische Gruppenidentität durch Akkulturationsprozesse verändert wird, und dies in Veränderungen der persönlichen und sozialen Identität des Einzelnen ebenfalls wirkt. Dieser Prozeß ist heute in vielen Kulturen zu beobachten und empirisch faßbar. Ethnische Identität bezeichnet eine von mehreren individuellen Identitätsebenen, die ein Individuum im Verlauf seiner Sozialisation erwirbt. In diesem besonderen Zusammenhang sind die Begriffe Ethnizität und Ethnie zu erläutern.

Zum einen kann der Begriff Ethnizität auf die äußerlich empirisch erfahrbaren Handlungsmuster, wie z.B. Sprache, Geschichte und Institutionen einer Ethnie beschränkt sein. Dies entspricht einer objektivistischen Betrachtung von Ethnizität. Subjektivistische Ansätze hingegen betrachten eher die Summe aller kollektiven Denkinhalte einer ethnischen Gruppe.

Beide Ansätze werden von Hirschberg in ihrem reduktionistischen Charakter kritisiert²⁶¹. Er möchte den Begriff Ethnizität in integrativer Weise als Gesamtheit aller Eigenschaften eines Ethnos verstanden sehen. Jedoch entspricht diese Verwendung des Begriffs nicht der oft synonym verwendeten „ethnischen Identität“, da sich diese ausschließlich auf die kognitiven Aspekte bezieht²⁶². Um den Begriff der Ethnizität ausreichend zu definieren, muß auch das Verständnis von Ethnie oder ethnische

²⁵⁹ So sprechen Heitmeyer u. a. 1997, S. 25 von: „patchwork Aktivitäten, d. h. die Tendenz, die jeweils als passend angesehenen Elemente der je eigenen türkischen oder deutschen Referenzgruppe aufzunehmen und zu leben.“

²⁶⁰ DeVos 1983, S. 135: „My level of analysis views the self in social action and is concerned with how the subjektive experiences of an ethnic identity is related to adaptive behaviour.“

²⁶¹ vgl. Hirschberg 1988, S. 126f

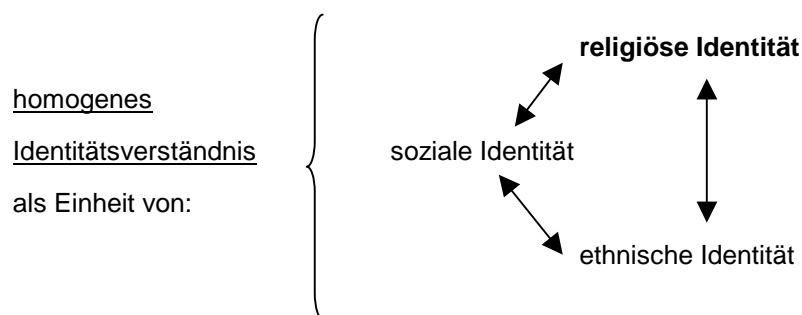
²⁶² ders. S. 17

Gruppe hinreichend erläutert werden. Ethnien sind Gruppen, die zum Gruppenerhalt eine kollektive Identität formulieren, wobei die Grenzen nach Außen von besonderer Bedeutung sind. Diese Außengrenzen sind sowohl für die ethnische Identität des Einzelnen als auch für die Ethnizität einer Gruppe zur Identitätsentwicklung wichtig.²⁶³ Durch die Flexibilität der Außengrenzen, durch ihre Veränderbarkeit kommt es auch zu Identitätsveränderungen.

Neben den genannten Identitätsebenen stellt die religiöse Identität einen eigenständigen Persönlichkeitsbereich dar. Im vorangegangenen Text wurden die Außengrenzen als identitätsstabilisierende Faktoren einer ethnischen Gruppe hervorgehoben. In multikulturellen Gesellschaften stellt die jeweilige Religionsform eine der bedeutensten Formen gruppenspezifischer Grenzziehung dar.

Jede Religionsform bietet eine Summe von Handlungsschemata, die den Gläubigen eine Orientierung bietet. Da sich alle Gläubigen einer religiösen Gruppe auf die gleichen religiösen Orientierungen beziehen, wird eine kollektive Identität auch auf sozialer und ethnischer Ebene möglich. Hierdurch erhält die religiöse Identität einen Sonderstatus innerhalb des Ebenensystems der Identitätsbildung, da sie auf alle Identitätsebenen wirkt.

Dies ließe sich als „modern-individualistisch“ orientiertes Identitätsverständnis darstellen:



Dieses Schaubild verdeutlicht, daß in der modernen Gesellschaft das Identitätsverständnis als Ebenenkonzept gesehen werden kann, wobei konzeptionell von einer wechselseitigen Einflußnahme der Ebenen ausgegangen wird. In homogenisierten Gesellschaften unterstützen diese wechselseitigen Beeinflussungen ein homogenes und integrierendes Identitätskonzept. Letztlich erscheint die Identitätsvorstellung nicht als Summe zu unterscheidender Ebenen sondern als integriertes Gesamtkonzept, dessen Ebenen nicht wahrgenommen werden. Das Individuum steht in diesem Beziehungsmodell den Bezugsebenen gegenüber - dies entspricht der 5ten

²⁶³ Elwert 1989, S. 33: „Ethnische Gruppen/Ethnien sind familienübergreifende und familienerhaltende Gruppen, die sich selbst eine (u.U. auch exclusive) kollektive Identität zusprechen. Dabei sind die Zuschreibungskriterien, die die Außengrenze setzten, wandelbar.“

Stufe der sozialen Perspektiventwicklung²⁶⁴. Aufgrund der Distanz des Individuums erscheint dieses Modell als „offenes“ System. Als stark individualisierte Persönlichkeit kann das Individuum im Falle der Wahrnehmung notwendiger Veränderungen, entsprechend seiner Distanz zu den Ebenen, auch von diesen unabhängige Entscheidungen treffen. Hierdurch sind dem, in der Moderne sozialisierten, Individuum auch Entscheidungen möglich, die nicht im Sinne des harmonisierten Systems getroffen werden.

3.1.3. Das „traditionell-kollektiviert“ orientierte Identitätsverständnis

Wie bereits betont wurde, stellt dieses modern-individualisiert orientierte Modell des Identitätsverständnisses das Ergebnis der Analyse moderner Vorstellungen dar. Hierauf soll nun aus anderen Perspektiven eingegangen werden. Das Modell dieses Ebenenkonzepts scheint mit den vorhandenen Ebenen der Institutionalisierung innerhalb der modernen Gesellschaft in Verbindung zu stehen - als eine Projektion oder Spiegelung: Bei den Individuen kann von einer bewußten Zuordnung spezifischer Werte- und Normensysteme, zu jeweiligen Institutionalisierungsebenen, ausgegangen werden²⁶⁵. Wenn eine Spiegelung gesellschaftlicher Bedingungen im Identitätsverständnis in dieser Weise angenommen wird, so kann, wenn in Gesellschaften der historische Prozeß der Ebenenbildung fehlt, nicht selbstverständlich von einem Verständnis aller Individuen für eine Zuordnung unterschiedlicher Wertorientierungen, zu jeweils spezifischen Wirkungsbereichen, ausgegangen werden.

Diesem Aspekt der möglichen Spiegelung von Gesellschaftsbedingungen im Identitätskonzept der Individuen sollen Untersuchungen Riesmans, als ein Beleg für die Abhängigkeit historischer Veränderungen von sozialen Grundprämissen, beigelegt werden. Angeregt durch Überlegungen der Psychoanalytiker Fromm und Erikson, der Kulturanthropologin Mead und anderer versucht Riesman historische Veränderungen der amerikanischen Gesellschaft und Kultur an Veränderungen des Sozialcharakters zu binden. Für Riesman sind in der amerikanischen Gesellschaftsgeschichte drei Typen des Konformitätsverhaltens existent, welche er mit den Begriffen „Traditionslenkung“, „Innenlenkung“ und „Außenlenkung“ unterscheidet.

Der traditions gelenkte Mensch wird durch die ihn umgebende traditionelle Kultur gelenkt. Die ihn umgebende Gesellschaft entwickelt sich nur langsam und verlangt von ihren Angehörigen keine individuelle Persönlichkeit, sondern die Anpassung an

²⁶⁴ Siehe Ebenen S.20f in Bezug auf Schaubild S. 29 - 5te Stufe der Perspektiventwicklung

²⁶⁵ Auf die Entwicklung hierzu wird in Kapitel 4.1. eingegangen.

allgemein anerkannte Verhaltensmuster²⁶⁶. Als Motor des Sanktionsmechanismus für nicht angepaßtes Verhalten dient die Furcht vor Schande²⁶⁷.

Innengelenkte Gesellschaften erwarten hingegen eine Wertverinnerlichung in selbstdisziplinierender Weise, welche somit für die Eltern zu einer bewußten und verantwortlichen Erziehungsaufgabe wird. Angelehnt an Freuds Vorstellung vom Über-Ich wird in innengelenkten Gesellschaften der Mensch durch Schuldgefühle kontrolliert und diszipliniert. Riesman hält diesen Gesellschaftstypus in der US-amerikanischen Gesellschaft für nicht mehr vorherrschend.

Vielmehr ist durch die bürokratischen Strukturen, durch Konsumdruck und zunehmende Bedeutung des Freizeitverhaltens die Tendenz zum außergeleiteten Kind nachzuvollziehen. Durch die Eltern vermittelte traditionelle Werte sind für die Orientierung der Kinder weniger von Bedeutung als die Anerkennung von außen. Der persönliche Erfolg bei anderen wird für das Kind zunehmend zum einzigen Kriterium der Selbstdefinition.

Riesman analysiert in seinen Untersuchungen die Wandlungen der Elternrolle in Abhängigkeit zu sich verändernden Sozialstrukturen. Dabei beschränken sich seine Untersuchungen auf Phänomene und Entwicklungen in den USA unter Berücksichtigung verschiedenen kulturellen Materials.

In unserem Zusammenhang erscheint die Unterteilung in traditionelle, innen- und außengelenkte Gesellschaft von Bedeutung. Sie deutet eine gesellschaftliche Genese an, die sich auf das Verhältnis des Individuums zu seiner ihn umgebenden Umwelt bezieht. Sie spiegelt somit auch eine Entwicklung des Identitätsverständnisses und dessen gesellschaftliche Auswirkungen wider. „Traditionelle Gesellschaften“ verlangen und erwarten eine Anpassung an traditionelle Normen- und Wertsysteme ohne persönliche Stellungnahme, ohne die Möglichkeit individuell geprägter Veränderungen. Das Identitätsverständnis ist am Kollektiv und an der vollständigen Unterordnung unter dessen Vorgaben orientiert. Individualisierung wird in diesem System unterdrückt, da sie die Stabilität beeinträchtigen würde. „Innengelenkte Gesellschaften“ hingegen wollen durch die Auseinandersetzung mit dem Normen- und Wertesystem eine Selbstdisziplinierung im Sinne des Systems erreichen. Hier wird eine individuelle Verinnerlichung gefördert, die eine persönliche Stellungnahme voraussetzt. Im Identitätsverständnis existiert ein individualisiertes Individuum, welches sich jedoch systemkonform den Bedingungen des Kollektivs unterwerfen soll. Das Phänomen der „außergeleiteten Gesellschaft“ ist ein spezifisch westliches Modell, welches im

²⁶⁶ Riesman, Denney, Glazer 1958, S. 53f: „Die Kinder fangen schon sehr früh an, sich wie Erwachsene zu verhalten, einfach dadurch, daß sie die Erwachsenen um sich herum beobachten. Das wesentliche Kraftfeld der Charakterbildung ... ist in der Familien-, Sippen- und Gruppenverband ... Das aufwachsende Kind sieht sich Problemen gegenüber, die nur unerheblich von jenen abweichen, denen es auch schon seine Eltern gegenübergestellt sah.“

²⁶⁷ dies. S. 40

Bezugsfeld von Marktwirtschaft und Konsum zu sehen ist. Das Identitätsverständnis ist hier stark individualisiert.

Um Riesmans theoretische Betrachtungen für diese Arbeit zur Anwendung zu bringen, werden Gesellschaften mit islamischer Tradition und islamischer Politik (wie z.B. in Iran) als „traditionelle Gesellschaften“ gewertet. Laizistisch islamische Gesellschaften, wie die Türkei hingegen werden im Übergang zur „Innenlenkung“ gewertet, während die westliche Moderne in der BRD im Übergang zur „Außenlenkung“ gesehen wird²⁶⁸. Demnach ist bei der Betrachtung des Identitätsverständnisses zu beachten, daß ein spezifisch modernes Modell nicht auf alle Gesellschaftsformen übertragbar scheint.

Werner Stark hat in seiner umfassenden Religionssoziologie Typen des religiösen Menschen²⁶⁹ sowie Typen der religiösen Kultur beschrieben, wobei ihm der jeweilige Kollektivismus bzw. Individualismus einer Religionsform als Unterscheidungsmerkmal diene. Nach seiner Analyse hat das Christentum sich von einer kollektiv orientierten Religionsform zu einer individualistischen gewandelt, was sich auch in der Vergesellschaftung dieser Religionsform äußert. Starks Bewertung zufolge fand im Christentum ein Wandel von der Gemeinschaft zur Gesellschaft und letztlich zu einer zivilisierten Gesellschaft statt. Die Überlegungen Starks lassen sich mit den Ausführungen Riesmans korrelieren, die von einem Bezug der historischen Entwicklung eines Sozialsystems in Abhängigkeit des Verständnisses von Ich-Identität und Sozialisation ausgehen. Im Zusammenhang mit Riesmans Darlegungen, wäre die von Stark definierte „Gemeinschaft“, als traditionelle, die „Gesellschaft“ als innengelenkte und die „zivilisierte Gesellschaft“ als außengelenkte Gesellschaft zu bezeichnen.

Die emanzipatorische Wirkung der Entwicklung zur Moderne spiegelt sich im modernen Identitätsverständnis ebenso, wie die Kollektivform, die nach soziologischer Einschätzung eine „außengelenkte zivilisierte Gesellschaft“ darstellt. Das Individuum innerhalb dieser „Gesellschaft“ erfährt identitätsbildende Einflüsse von den jeweiligen Identitätsebenen, wobei das Verhältnis zu diesen Ebenen durch Rechte und Pflichten definiert wird²⁷⁰.

Entsprechend den soziologischen, historischen und kulturen-anthropologischen Unterschieden, die zwischen Gesellschaften bestehen können, scheint es

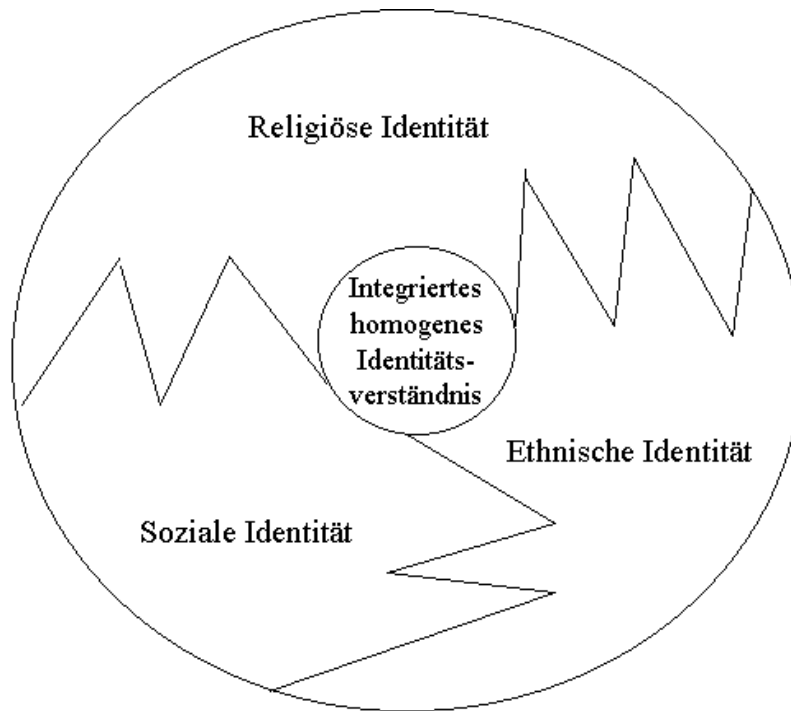
²⁶⁸ Diese Einschätzung ist wichtig für die Bewertung der Situation von Migranten innerhalb der Bundesrepublik, da sich hieran die Intensität ihrer Auseinandersetzung mit Individualisierung bemessen läßt.

²⁶⁹ Stark (1988, S. 126-165) unterscheidet zwischen dem Stifter und dem Zweiten, Heilige und Priester, Mönche und Prädikanten.

²⁷⁰ Wilpert 1949, S. 42

notwendig, das moderne Identitätskonzept, den gegebenen Differenzen anderer Kollektivformen gemäß, zu modifizieren. Dabei konzentriert sich diese Arbeit auf eine Gesellschaftsform, die sich von einer in vielen Aspekten „traditionellen Gemeinschaft“ im Übergang zur „innengelenkten Gesellschaft“ befindet.

Entsprechend den genannten Faktoren ergibt sich folgendes Beziehungsmodell eines traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses:



„Traditionell“ bezieht sich in diesem Modell auf die Situation des Individuums innerhalb der Bezugsbereiche, wodurch eine distanzierte Auseinandersetzung mit vorgegeben Lebensumständen nicht möglich erscheint. Bei traditions gelenkten Menschen wird keine individuelle Persönlichkeit gefordert, sondern die Übernahme und Anpassung an vorhandenes verlangt. Dies soll durch den Begriff „Traditionell“ deutlich werden. Die Identitätsbereiche umgeben und umschließen das Individuum, so daß von einem „geschlossenen“ System gesprochen werden kann. Die einzelnen Bereiche üben sowohl einen direkten als auch über das Individuum einen indirekten gegenseitigen Einfluß aufeinander aus. Dabei muß bedacht werden, daß die einzelnen Bereiche keine scharfen Grenzen aufweisen, sondern fließend ineinander übergehen. Aus dieser Situation ergibt sich zwangsläufig die Konzentration des Individuums auf die Gemeinschaft als Ganzes, so daß dieses Modell als „kollektiviert orientiert“ gewertet wird. Bezogen auf das von Kohlberg entwickelte Konzept der sozialen Perspektiventwicklung, läßt sich dieses Identitätsverständnis der 4ten Stufe, welche der zweiten sozialen Perspektive entspricht, zuordnen²⁷¹.

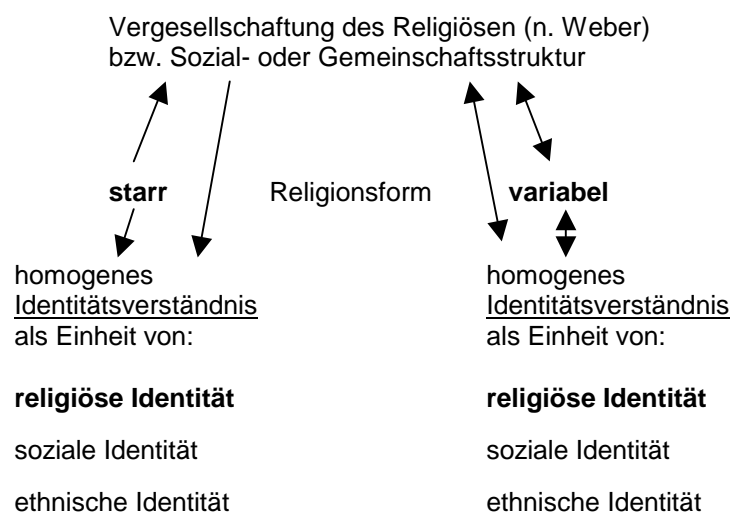
²⁷¹ siehe Schaubild Seite 27

3.1.3. Zum Verhältnis von Religionsform und Identitätsverständnis

Entsprechend der beiden Modelle, eines „modernen“ und eines „traditionellen“ Identitätsverständnisses, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung von unterschiedlichen Identitätsvorstellungen ausgegangen, die im ständig notwendigen, durch historische Wandlungen bedingten, Anpassungsprozeß entsprechende Veränderungen ermöglichen. Dabei stellt sich die Frage, wie stark eine mögliche Anpassung von der prinzipiellen Starrheit oder Variabilität der jeweiligen Bezugsinstanzen abhängig ist.

Wenn die Religion als eine zentrale Bezugsinstanz (ob Ebene oder Bereich) gewertet wird, stellt sich die Frage, ob religiös motivierte Sozialsysteme mit eher starrem Charakter, notwendige Anpassungen stören oder gar verhindern können. Religionsformen können sich hinsichtlich ihres eher starren oder variablen Charakters unterscheiden²⁷². Da davon ausgegangen werden kann, daß ihre Wirkungsweise in homogenen Sozialstrukturen eine homogene Identitätsvorstellung bedingt, sind Identitätsentwicklungen und -vorstellungen auch in Abhängigkeit zum religiösen Umfeld zu werten.

Hieraus läßt sich folgendes Beziehungsmodell, welches mit dem obigen verbunden wird, konstruieren:



Das Schaubild verdeutlicht die These, daß es je nachdem, wie starr oder variabel der Charakter einer Religionsform ist, zu einseitiger oder wechselseitiger Einflußnahme bezüglich des Identitätsverständnisses kommen kann. Hierdurch sind Veränderungen im Verständnis von Identität und bei entsprechender Rückkopplung, Wandlungen in

²⁷² Schluchter 1988, S. 316: „Innere und äußere Verhältnisse können sich also einseitig oder wechselseitig begünstigen, gleichgültig lassen oder obstruieren.“

den gesellschaftlich relevanten Strukturen möglich. **Die Wahrscheinlichkeit der Veränderung ist aber auch davon abhängig, ob das Individuum im Zentrum der identitätsbildenden Instanzen oder außerhalb davon gesehen wird - also, ob es sich bei dem, durch die Religion vermittelten, Identitätsverständnis, um ein eher offenes oder geschlossenes Identitätskonzept handelt.**

Entsprechend dem dargelegten Entwicklungsmodell nach Weber, haben Religionsformen als Bestandteil sozialer Strukturen, Gesellschaftsformen geprägt und sich in Wechselwirkung mit diesen entwickelt. Hierdurch sind menschliche Erlebniswelten unterschiedlichster Struktur entstanden, welche als gesellschaftliche „Wirklichkeiten“ auf die Identitätsvorstellung der Individuen zurückwirken. Durch die Vielzahl unterschiedlicher Religionsformen ist es auch zu einer Anzahl zu unterscheidender Identitätsvorstellungen gekommen. Identität ist hier sowohl auf das Kollektiv (die ethnisch-religiöse Gruppe) als auch auf das Individuum bezogen. Beide Identitätsbereiche, kollektive (durch die Gruppe repräsentierte) und persönliche Identität, scheinen im Kontext der Religion in einem spezifischen Interaktionsverhältnis zu stehen. Als Verbindungsglied können die individuellen Religionsmotivationen angesehen werden. Diese individuell gegebenen Religionsmotivationen können das Individuum individualisieren oder dieses an das Kollektiv seiner religiösen Gemeinschaft binden.

In religionswissenschaftlichen Betrachtungen wird darauf hingewiesen, daß Volksreligionen im historischen Prozeß von Universalreligionen abgelöst oder ergänzt wurden, wodurch sich eine Verschiebung von kollektiver zu individualistischer Religionsform offenbart²⁷³. Nicht die Vitalgemeinschaft sondern der einzelne Mensch sieht sich in Universalreligionen in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Numinosen²⁷⁴, wobei die individuellen Religionsmotivationen das Verhältnis zum Numinosen bestimmen.

Es stellt sich die Frage inwiefern die individualisierten Religionsmotivationen auch zu einer Individualisierung des Individuums innerhalb des sozialen Systems führten? Ist die Individualisierung von Religionsmotivationen gleichbedeutend mit der Lösung des Individuums von kollektiven Bindungen? Die These dieser Arbeit besagt, daß auch Universalreligionen das Individuum

²⁷³ Mensching 1981, S. 287: „Wesentliche Wandlungen in der menschlichen Existenz selbst begründeten das äußere Schicksal der Volksreligionen. Ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt, daß die Volksreligionen fast alle durch Universalreligionen ersetzt sind.“ Diese Tatsache läßt sich nach neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen mit einer evolutionären Bewußtseinsweiterung in Verbindung bringen. Siehe hierzu Guttman, Langer (Hrsg.) 1992

²⁷⁴ Mensching 1981, S. 289: „Da in den Universalreligionen der Mensch schlechthin, der einzelnen, unabhängig von seiner Volks- und Rassenzugehörigkeit, Objekt der Heilverkündigung ist, war hier eine Entnationalisierung des religiösen Anliegens und eine Ausbreitung der Religion über die Grenzen des Ursprungsgebietes hinaus möglich. Universalreligionen sind also nicht bloß äußerlich universal hinsichtlich ihrer Ausbreitung, sondern sie sind es zunächst innerlich, da ihre Verkündigung jeden Menschen angeht.“

stark an seine Lebens- bzw. Glaubensgemeinschaft binden können, wodurch ein Individualisierungsprozeß in psychosozialen Sinn unterbunden werden kann. So kann in einer Religionsform z.B. ein eindeutig individuelles Verhältnis des Gläubigen zum Numinosen bestehen, wodurch er ganz individuell selbst für seine Taten verantwortlich wird; dennoch kann eine starke Bindung an die Familie und hierüber letztlich an die Glaubensgemeinschaft gegeben sein. Das Individuum orientiert sich in einer solchen Religionsform zwar an persönlichen Religionsmotivationen, wobei dennoch seine Identitätsvorstellung dem Kollektiv der Glaubensgemeinschaft untergeordnet wird. Hierdurch, so scheint es, kann eine Entwicklung zu einem individualisierten Identitätsverständnis unterbunden und eine durchgreifende Individualisierung der Persönlichkeit verhindert werden.

Dieser Zusammenhang scheint bezüglich der vorliegenden Thematik als besonders bedeutsam: Menschen können ihre individuelle ideelle oder materielle Interessenlage, wie Weber es bezeichnete, bzw. ihre individuellen Religionsmotivationen ausschließlich mit individuell bestehenden Bedürftigkeiten, Ängsten oder dgl. verbinden oder diese an kollektiv, in der religiösen Gemeinschaft, bestehende Ängst und/oder Bedürftigkeiten orientieren²⁷⁵. Aus einer kollektiv orientierten Anbindung persönlicher Religionsmotivationen bzw. aus der ausschließlich individualisierten Anbindung scheinen sich spezifische Vorstellungen von Identität zu ergeben, welche ihrerseits eine Individualisierung unterstützen oder hemmen können.

Da jedes Individuum als soziales Wesen in eine Gesellschaftsstruktur eingebunden ist, entwickelt sich seine Identitätsvorstellung auch in Wechselwirkung mit den sozialen Vorgaben. **Die Wahrnehmung und Deutung der Umwelt durch den Menschen bestimmt maßgeblich sein Handeln und Verhalten. Religionsformen steuern als Legitimationstheorien diese Wahrnehmung durch Vorgabe von Grundprämissen. Die Wahrnehmung der eigenen Persönlichkeit im Rahmen der Umwelt ist ein wesentlicher Aspekt zur Deutung der Gegenwart, der Geschichte und der eigenen Identität. Deshalb erscheint es in diesem Zusammenhang notwendig, das Individuum und seine Stellung innerhalb von Religionsformen zu untersuchen.**

Für das Abendland kann eine gesellschaftliche Identitätsgenese angenommen werden, welche eine Wechselwirkung von wirtschaftlicher vertikaler Gesellschaftsmobilität und freiheitlich erweitertem Identitätskonzept offenbart. Hieraus resultiert in der modernen Zeit die Wahrnehmung eines stark individualistisch orientierten Identitätsverständnisses. **Es stellt sich die Frage, inwieweit diese gesellschaftliche Erscheinung religiös motiviert, beziehungsweise durch die**

²⁷⁵ Dieser Zusammenhang wird bei der Darstellung der Identitätsvorstellungen innerhalb des Christentums bzw. des Islam deutlich werden.

christliche Religionsform unterstützt, wurde und in welcher Weise sie im Rahmen der Sozialisation wirkt.

Religion wurde im vorangegangenen Text als System der Sinndeutung mit soziologischer Wirkung und Funktion bewertet. Dabei wurde im Kontext der Religionsmotivationen, welche einen kollektiviert orientierten oder individualistisch orientierten Bezug haben können, Religion auch als identitätsbildendes Sinndeutungssystem angenommen.

Es stellt sich die Frage, welche Faktoren im Kontext von spezifischen Religionsformen identitätsbildende Wirkung haben und in welcher Weise unterschiedliche Religionsformen zu differenten Identitätsvorstellungen führen.

Jede Religionsform verfügt über eine Summe von charakteristischen Merkmalen, die ihr zur Abgrenzung dienen. Diese Merkmale lassen sich in Kategorien zusammenfassen, die jeweils symbolische, normative, organisatorische und interaktions-kommunikationsförmige Abgrenzungsmerkmale beinhalten.

Im Vergleich der beiden Religionsformen, Islam und Christentum, können nicht alle Abgrenzungsmerkmale hinsichtlich ihres spezifisch kollektivierenden oder individualisierenden Charakters untersucht werden. Da der Schwerpunkt der Betrachtung auf der Stellung des Individuums innerhalb des religiösen Sinndeutungssystems und dem hieraus durch Vergesellschaftung erwachsenen Sozialsystems liegt, beschränkt sich die Untersuchung auf Merkmale, welche die individuellen Religionsmotivationen an das Kollektiv „Umma“ oder spezifisch an das Individuum binden. Die Anbindung des Individuums durch Religionsmotivationen an die religiöse Gemeinschaft oder die Lösung hiervon durch Individualisierung erscheinen von besonderer Bedeutung.

Bei beiden darzustellenden Religionsformen handelt es sich um Heilsreligionen wobei darauf hinzuweisen ist, daß sich auch religiöse Motivationen bezüglich der Heilsvorstellungen im Laufe der menschlichen Entwicklung und der wandelnden Lebensbedingungen ändern können. Diese Änderungen manifestieren sich häufig in veränderten Begrifflichkeiten, welche jedoch nicht mit einem prinzipiellen Wandel bezüglich persönlich oder kollektiviert orientierter Religionsmotivationen gleichzusetzen sind.

In Religionsformen, die bereits über einen langen Entwicklungsprozeß verfügen, läßt sich ein Kern- oder Wesensschwerpunkt nur bedingt isolieren. Es ist folglich nicht möglich „das Christentum“ bzw. „den Islam“ als feststehende Religionsform darzustellen. Dennoch lassen sich aus der Summe der Merkmale einer Religionsform jedoch idealtypische Zusammenhänge darstellen, in deren Rahmen sich eine große Zahl nachweisbarer Frömmigkeitstypen oder Typen religiöser Prägung, wie sie z. B. Stark beschreibt, einordnen lassen. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf diese idealtypische Konzeption.

3.2. Individualismus innerhalb des Christentums

Da es im Rahmen dieses Kapitels um das Individualisierungspotential innerhalb des Christentums geht, kann auf eine religionsgeschichtliche Betrachtung verzichtet werden.

Dennoch muß auf einige historische Entstehungsbedingungen, welche maßgeblich an das Judentum gebunden sind, hingewiesen werden. Gerade in der Betrachtung identitätsbildender Faktoren des Christentums muß Gedankengut des Judentums berücksichtigt werden.

Jesu Verkündigung wollte einerseits die an das Volk Israel gebundene Gesetzmäßigkeit des Judentums überwinden und damit zugleich die Werkgerechtigkeit durch die Kraft des Glaubens an Gott ersetzen. Frömmigkeit sollte nicht mehr als gehorsames Tun des Gebotenen sondern als kindlich empfangener Gnadenakt verstanden werden²⁷⁶.

Die beiden wesentlichen Aussagen der Verkündigung Jesu beschäftigen sich mit dem Reich Gottes und dem Verhältnis der Gläubigen zum Vatergott. Während die Juden die strikte Orientierung allen Tuns an der Thora, dem jüdischen Gesetz, fordern und das gehorsame Befolgen aller Gesetze als Lebensmitte ihrer israelisch-jüdischen Religiosität ansehen, fordert die Verkündigung Jesu die kindlich vertrauende Hingabe an Gott. Nicht die kindliche Unschuld bzw. die sittliche Untadeligkeit können zum Reich Gottes führen, sondern im Bewußtsein eigenen Unvermögens soll das göttliche Reich als gnadenvolles Geschenk angenommen werden²⁷⁷.

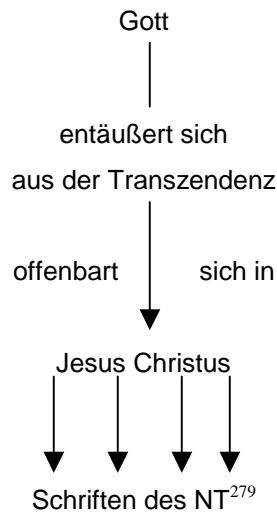
Jesus teilte die zu seiner Zeit herrschende Vorstellung, daß widergöttliche Mächte die gegenwärtige Zeit beherrschten, so daß die Menschen entsprechend dieser Bewertung im Satansreich lebten. Auf diesen Grundgedanken aufbauend vertrat Jesus die Hoffnung, daß ein neues Reich kommen würde, welches sich an dem bereits gegebenen göttlichen Reich orientierte. Die Worte des christlichen Glaubensbekenntnisses „Dein Reich komme“ spiegeln diese Hoffnung wider. Der Wille Gottes, der bereits in seinem göttlichen Reich präsent ist, wird dann, wenn dieser Wunsch in Erfüllung geht, auch auf Erden geschehen und eine Heilswelt schaffen, die beispielhaft in den Heilskräften Jesu bereits angedeutet ist. Jesus eigene Heilskräfte

²⁷⁶ Galater 3/24-26: „So ist das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Christus, damit wir durch Glauben gerecht würden. Nun aber der Glauben gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister. Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christus Jesus.“

²⁷⁷ vgl. Mensching 1981, S. 208: „‘Wer die Gottesherrschaft nicht annimmt als ein Kind, der wird nicht hineinkommen’ (Mark. 10, 15; Luk. 18,17) Das aber bedeutet nicht, daß in kindlicher Unschuld, also primär sittlicher Untadeligkeit, das Reich Gottes gewonnen wird, sondern, daß in kindlich vertrauender Hingabe und im Bewußtsein des eigenen Unvermögens das Himmelreich empfangen werden soll.“

wurden von ihm selbst als schon real existierender göttlicher Wille interpretiert, der das baldige Kommen des göttlichen Reiches demonstrierte²⁷⁸.

Offenbarung im Christentum:



In Jesus und seinen Heilskräften offenbart sich bereits der Anbeginn des göttlichen Reiches und damit das Heraufbrechen eines neuen Zeitalters, in welchem Gottes Wille geschehen wird. Deshalb brauchen die Menschen nicht mehr die Gesetze der Thora befolgen um sich Gottes Wohlwollen durch Taten zu versichern; sie sollen hingegen sein göttliches Reich als Gnadenakt empfangen.

Das Empfangen des göttlichen Reiches in kindlich vertrauender Hingabe setzte ein völlig neues Selbstverständnis der Gläubigen jener Zeit voraus, welches sich nicht mehr am Gott-Gläubigen-Verhältnis des Judentums orientierte. Jenes kann als Lohn-Verhältnis bezeichnet werden, welches die Allmacht Gottes betont und eine Abhängigkeit der Gläubigen von ihren eigenen Taten und dem Wohlwollen Gottes demonstriert.

Der Offenbarung Jesu zufolge sollen sich die Gläubigen jedoch in einer Vater-Sohn-Beziehung sehen, die ihre Basis in der gegenseitigen Liebe hat. Das Verhältnis des Gläubigen zu Gott ist nicht einseitig sondern zweiseitig. Deshalb liegt der zweite Schwerpunkt der Offenbarung in der Darstellung Gottes als Vatergott. Das neue Verständnis Jesu liegt darin, daß er die Vater-Vorstellung nicht ausschließlich auf das Volk Israel beschränkt sondern auf alle Menschen ausdehnt, wobei dies auch die Ungläubigen mit einschließt²⁸⁰. Durch dieses Vater-Sohn-Verhältnis sollen sich die

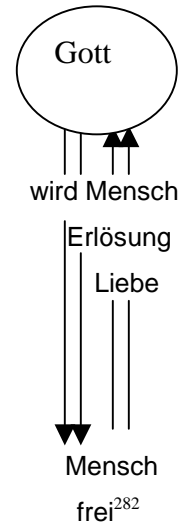
²⁷⁸ vgl. Luk. 11, 20: „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist ja die Herrschaft Gottes zu euch gelangt.“ in Mensching 1981, S. 208

²⁷⁹ vgl. Antes, Uhde 1972, S. 88ff

²⁸⁰ Matth. 5, 44: „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid.“ in Mensching 1981, S. 209

Gläubigen vertrauensvoll umsorgt wissen, wobei Alltags- und Lebenssorgen als Ausdruck des Mißtrauens gegenüber Gott unnötig sind²⁸¹. Im Vertrauen auf Gott wird der Gläubige frei von Sorgen und Ängsten und kann sich dem liebevollen Verhältnis zu Gott öffnen.

Der Inhalt der christlichen Offenbarung:



Jesus forderte mit seinen Vorstellungen eine neue Grundhaltung der Gläubigen, welche sich an der Offenheit für Gott orientierte. Seine „Gebote“ sind deshalb nicht als Richtlinien der rechten Lebensführung, sondern als Darstellung eines idealen Seins zu verstehen. Angesichts des anbrechenden göttlichen Reiches ist ein prinzipiell neues Verhalten gefordert, welches durch die Liebe gekennzeichnet ist.

Liebe als Gottes- und Nächstenliebe, bei Integration der Feindesliebe, setzte in den Vorstellungen von Religiosität neue Dimensionen, die das Verhältnis vom Gläubigen zu seinem Glauben neu definierte²⁸³.

So konnte sich auf diesem Gedankengut ein sehr persönliches Urchristentum entwickeln, welches einerseits durch die Liebe zu Gott, andererseits durch die gnadenvolle Liebeszuwendung Gottes zu jedem einzelnen Gläubigen gekennzeichnet ist. Durch das persönliche individuelle Verhältnis zu Gott konnte sich der einzelne Gläubige als Person mit „charismatischem Selbstbewußtsein“²⁸⁴ werten. Die individuell

²⁸¹ vgl. Mensching 1981, S. 209: Gott ist ein sorgender Vater, wobei er „Vater über Gute und Böse, über Gerechte und Ungerechte“ ist. „Die Mahnung ‘Sorget nicht’ (Matth. 6, 25) bringt zum Ausdruck, daß Sorge Mißtrauen gegenüber dem sorgenden Vatergott ist. Das von Jesus gewünschte Verhältnis ist das von Gott Sich-getragen-Wissen analog dem Leben der Lilien auf dem Felde (Matth. 6, 28).“

²⁸² vgl. Antes, Uhde 1972, S. 92ff

²⁸³ Mark. 12, 28f: „Das erste lautet: Höre Israel, der Herr unser Gott ist allem Herr, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüt und mit deiner ganzen Kraft. Das zweite ist dieses: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Es gibt kein anderes Gebot, das größer wäre als dieses.“ in Mensching 1981, S. 215

²⁸⁴ In der gegenwärtigen Diskussion um die Initiativen „Kirche von unten“ und „Wir sind Kirche“ erhält diese Einschätzung erneut Bedeutung. Karrer 1995, S. 20: „Es erwacht somit ein charismatisches

gegebenen Religionsmotivationen eines Gläubigen wurden in der Offenbarung Jesus ausschließlich an das Individuum gebunden. Der Erlösungsglaube, der vormals an die Mitgliedschaft durch Geburt in der Gemeinschaft der Juden (also kollektiviert orientiert) gebunden war, wurde individualisiert. Dieser individualistische Aspekt wird noch verstärkt dadurch, daß sich der Universalismus dieser Religionsform an Einzelpersonen richtet. Jeder einzelne kann ganz individuell Mitglied werden. Diese Einschätzung unterstreicht den individualistischen Charakter der Verkündigung Jesu, der sich auch in der Nachfolgeregelung Jesu widerspiegelt.

Jesus, als Begründer eines neuen religiösen Verhältnisses zu Gott, kann individuelles Charisma zugesprochen werden. Sein Charisma war ihm nicht durch seine Familienzugehörigkeit oder Stammeszugehörigkeit gegeben, es war nicht an die Mitgliedschaft zu einer Gemeinschaft gebunden und ist somit als individuell zu werten. Entsprechend der eigenen Position bestimmte Jesus seine Jünger als seine Nachfolger. Ihre persönliche Glaubensbeziehung machte sie zu charismatischen Personen, die in der Nachfolge Jesus dessen Verkündigung in die Welt tragen sollten²⁸⁵. Dabei muß jedoch beachtet werden, daß Jesus seine Gedanken nicht als Basis einer neuen Religionsform sondern als reformistisches jüdisches Gedankengut ansah.

Doch in der religiösen Vergesellschaftung der Gedanken Jesus fand eine Lösung vom Judentum statt. Die Spannungen der beiden ersten urchristlichen Gemeinden, der Judenchristen und der Heidenchristen, führten letztlich zu einer eigenständigen Identität eines thorafreien Christentums. Die Judenchristen verstanden sich als innerjüdische Reformbewegung, welche weiterhin an der Beschneidung und Beachtung des Gesetzes festhielt und eine innerjüdische Missionierung wünschten. Die Heidenchristen verkündeten hingegen ein gesetzesfreies Verständnis des Glaubens ohne bindende Beschneidung, weshalb sie aus Palästina vertrieben wurden. In Antiochien bildete sich daraufhin unter Barnabas und Paulus die erste heidenchristliche Gemeinde, die sich allmählich vom Judentum löste und eigenständige Merkmale zur Abgrenzung entwickelte.

Selbstbewußtsein, das lange Jahrhunderte hindurch erloschen schien, aber im theologischen Kirchenschatz nur geschlummert hat.“

²⁸⁵ Weber 1956, S. 310: „Der Prophet gewinnt sich, wenn seine Prophetie Erfolg hat, ständig Helfer: Soldaten (wie Bartholomae den Terminus der Gathas übersetzt), Schüler (alttestamentlich und indisch), Gefährten (indisch und islamisch), Jünger (bei Jesaja und neutestamentlich), welche im Gegensatz zu den zünftig oder durch Amtshierarchie vergesellschafteten Priestern und Wahrsagern ihm rein persönlich anhängen, - eine Beziehung, die der Kasuistik der Herrschaftsformen noch zu erörtern sein wird. Und neben diesen ständigen, an seiner Mission aktiv mitarbeitenden, auch ihrerseits meist irgendwie charismatisch qualifizierten Helfern besteht ein Kreis von Anhängern, welche ihn durch Unterkunft, Geld, Dienste unterstützen und von seiner Mission ihr Heil erwarten, daher auch ihrerseits je nachdem nur von Fall zu Fall zum Gelegenheitshandeln sich verbinden oder dauernd, zu einer Gemeinde, vergesellschaftet sein können.“ zit. nach Schluchter 1991, S. 214f

Mit dem selbständigen Urchristentum wurden die überkommenen Werte des Judentums überwunden. Dies kann als Gesinnungsrevolution²⁸⁶ bezeichnet werden. Letztlich führte diese einerseits zu einer ideellen Lösung des Urchristentums vom Judentum durch ein neues Verständnis des Glaubens und andererseits zu einer institutionellen Lösung, indem nicht mehr die Synagoge sondern die Gemeinde als Zentrum der Religiosität verstanden wurden.

Durch die Lösung vom Judentum und die Einschätzung der Gemeinde als Zentrum der Religiosität vollzog sich bereits in der ersten Zeit des Urchristentums ein Wandel, von der charismatischen Gelegenheitsvergesellschaftung des Wandercharismatikers Jesus zur charismatischen Dauervergemeinschaftung²⁸⁷. Damit trat in der Konstituierung der neuen Religionsform auch ein kollektivierender Charakter neben den individualisierenden. Paulus verstand die Gemeinde als charismatische Gemeinde, wodurch die individualistisch orientierte Verkündigung Jesus durch einen kollektiven Charakterzug ergänzt wurde. Paulus definierte die religiöse Gemeinschaft als „Leib Christi“²⁸⁸, welcher, als Symbol des interethnischen und interständischen Charakters, das Herrenmahl zugeordnet wurde. Das Herrenmahl symbolisiert die Gleichheit aller vor Gott in Jesus Christus, wodurch alle Gläubigen in kollektiver Einheit gesehen werden. Die vormals ausschließlich individualistische Anbindung der persönlichen Religionsmotivationen des Gläubigen erfuhr hierdurch eine parallele Anbindung an ein Kollektiv, an die vereinheitlichende Glaubensgemeinschaft in Jesus Christus.

In der Weiterentwicklung des Christentums entstand, nach der charismatischen Dauervergemeinschaftung durch Paulus, die christliche Kirche als „amtscharismatische Anstalt“. Mit der Institutionalisierung vollzog sich eine Versachlichung des persönlichen, individuellen Charismas Jesu. Das freie und institutionell ungebundene persönliche Charisma Jesus wurde durch das Amtcharisma verdrängt bzw. ersetzt²⁸⁹. Damit wurde das vormals individuelle

²⁸⁶ vgl. Schluchter 1988, S. 203ff

²⁸⁷ vgl. Schluchter 1988, S. 259: Tabelle 3: Grundformen religiöser Beziehungen und Grundlinien religiöser Entwicklung im antiken und frühmittelalterlichen Christentum

²⁸⁸ 1. Korinther 12/13f: „Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Unfreie oder Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt. Denn auch der Leib ist nicht ein Glied sondern viele. ... Nun aber sind der Glieder viele, aber der Leib ist einer.“

²⁸⁹ Siehe Schluchter 1988, S. 243-260, Weber in Schluchter S. 244: „Zur >Kirche< entwickelt sich die Hierokratie, wenn 1. ein besonderer, nach Gehalt, Avancement, Berufspflichten, spezifischem (außerberuflichem) Lebenswandel reglementierter und von der >Welt< ausgesonderter Berufspriesterstand entstanden ist, - 2. die Hierokratie >universalistische< Herrschaftsansprüche erhebt, d.h. mindestens die Gebundenheit an Haus, Sippe, Stamm überwunden hat, in vollem Sinn erst, wenn auch ethnisch-nationale Schranken gefallen sind, also bei völliger religiöser Nivellierung, - 3. wenn Dogma und Kultus rationalisiert, in heiligen Schriften niedergelegt, kommentiert und systematisiert, nicht nur nach Art einer technischen Fertigkeit, Gegenstand des Unterrichts sind, - 4. wenn dies alles sich in einer *anstaltsartigen* Gemeinschaft vollzieht. Denn der alles entscheidende Punkt, dessen Ausflüsse diese, in sehr verschiedenen Graden von Reinheit entwickelten Prinzipien sind, ist die Loslösung des Charisma von der *Person* und seine Verknüpfung mit der Institution und speziell: mit dem Amt.“

Charisma auf ein soziales Gebilde übertragen. Hierdurch erfuhr die, durch die Gemeindebildung hervorgerufene, Situation der gleichrangigen individuellen und kollektivierte Anbindung der Religionsmotivationen, eine eindeutige Wertverschiebung zur kollektivierte Bindung. Aufgrund der Anbindung des Charismas an die Institution Kirche bezeichnet Stark das Christentum als Religionsform mit kollektivem Charakter²⁹⁰.

Mensching sieht in der Ausbildung einer Lehr- und Kulttradition, der Notwendigkeit der Objektivierung der Gnade sowie der Ausbildung einer Massenreligion, die Gründe für die Institutionalisierung und Veränderung des Urchristentums. Der sehr persönliche Glaube mußte, wollte er an kommende Generationen weitergegeben werden, konkrete, anschauliche und vorstellbare Konturen aufweisen. Der Episkopat wurde autorisiert, diese Konturen im Kanon der heiligen Schriften des NT festzulegen. In Verhandlungen auf Konzilien und Kirchenversammlungen wurde eine Lehrtradition in Bekenntnissen formuliert.

Diese Festlegungen kirchlicher Dogmen, deren historische Entwicklung hier nicht ausführlich behandelt werden kann, führte zu einer Verschiebung des religiösen Bezugspunktes der individuellen Religionsmotivationen. Die persönliche liebevolle Beziehung zu Gott wurde aufgehoben und durch ein „Fürwahrhalten der Lehrsätze“²⁹¹ ersetzt, wodurch der Gläubige seines „charismatischen Selbstbewußtseins“ beraubt wurde. Da durch die Institution festgelegt wurde, was unter „richtigem“ Christentum zu verstehen war, oblag es dieser Institution auch, vermeintlich „falsches“ Christentum zu definieren. Durch die genaue Abgrenzung des Christentums gegenüber vermeintlicher Häresien entwickelte sich allmählich eine Normierung der christlichen Lehre, welche autoritativ und bindend war und bis heute auch ist.

Entsprechend der aufgelösten persönlichen Beziehung zu Gott konnte auch die freie religiöse Verehrung Gottes nicht mehr als Ausdruck der Gläubigkeit gelten. Feste Formen des Kultus wurden notwendig und entsprachen dem Bedürfnis des institutionalisierten Christentums nach Festigung institutioneller Gläubigkeit. Diese Entwicklung führte die christliche Religionsform aus einer Glaubens- und Liebesgemeinschaft zu einer Rechtsgemeinschaft innerhalb derer sich das Kirchenrecht immer weiter durchsetzte.

Neben der Entwicklung traditioneller Formen der Religiosität, wurde für die Institution Kirche auch die Objektivierung der Gnade notwendig. Während das Urchristentum in der gegenseitigen Liebesbeziehung die göttliche Gnade als gegeben ansah, mußte das an die Lehre gebundene Christentum auch die Gnade an die Institution binden. Nicht die persönliche Beziehung in Liebe ließ den Gläubigen die Gnade Gottes

²⁹⁰ Stark 1974, S. 130: „In diesem Sinne also ist der Heiland ein Gründer. Er schafft eine neue Gemeinschaft, und er kann das tun durch sein persönliches Charisma (das aber möglichst bald in ein kollektives übergehen wird).“

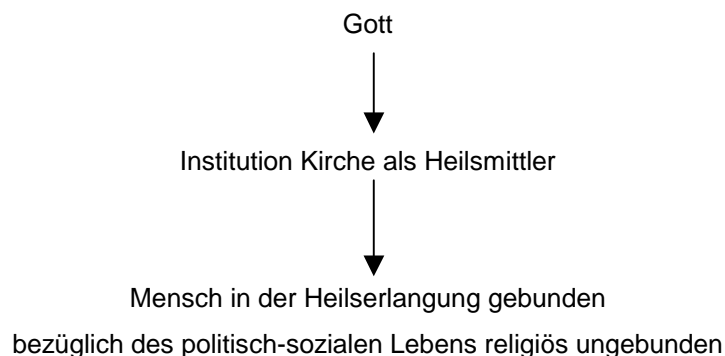
²⁹¹ vgl. Mensching, 1981, S. 224

erfahren (individualisierte Gnade) sondern allein die Zugehörigkeit zur Institution (kollektiviert orientierte Gnade) konnte die Gewißheit der Gnadenszuwendung herbeiführen. Gnade als vormals religiöse Erfahrung wurde zu einem vorgegebenen Zustand, der eine persönliche Beziehung zu Gott und somit eine persönliche religiöse Erfahrung überflüssig machte.

Die genannten Veränderungen verdeutlichen, daß jenes, durch Jesus selbst repräsentierte, „charismatische Selbstbewußtsein“ durch kollektiviert orientiertes Amtsscharisma verdrängt wurde.

Bei der Bewertung des Christentums und seinen soziologischen Auswirkungen muß ein weiterer Zusammenhang dargestellt werden. Das Christentum als institutionalisierter Heilsmittler trennte bewußt zwischen religiösem und politisch-sozialen Lebensbereichen:

Die institutionalisierte christliche Offenbarung:



Im Zusammenhang der religiösen Ungebundenheit bezüglich sozialen und politischen Denkens erscheint die Haltung des Christentums gegenüber der Staatsgewalt verständlich. Das Urchristentum hatte keine sozialreformatorischen Absichten, da es hierzu keine Veranlassung sah²⁹². Die Überzeugung, daß die Staatsgewalt, wie sie im Kaiser verkörpert wurde, unmittelbar von Gott stammt, ließ die Christen den Staat und seine Amtsträger grundsätzlich bejahen. Dies ließ Paulus die prinzipielle Unterordnung aller Gläubigen unter die politische Gewalt fordern²⁹³. Dabei lag ein weiterer Grund für die Befürwortung des Staates in der Theologie des Urchristentums. Das Römische

²⁹² Weber 1924, S. 189: „Die Loslösung von dem Gedanken des national-theokratischen Judenstaates einerseits, und andererseits das *Fehlen* >sozialer< Probleme (im Sinne des Altertums) für seine Anhänger waren ja gerade diejenigen Grundbedingungen, unter denen das Christentum überhaupt >möglich< wurde. Gerade der Glaube an die *Dauer* der Römerherrschaft *bis an das Ende der Tage* und also an die Sinnlosigkeit >sozialreformatorischer< Arbeit, die *Abwendung* von allen >Klassenkämpfen< waren der Boden, aus dem die christliche, rein ethische und caritative weltfremde Nächstenliebe quoll.“ zit. in Schluchter 1988, S. 197

²⁹³ Röm. 13/1: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet.“

Reich wurde als eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung und Verbreitung des Christentums angesehen. Nur durch die Einigung vieler Völker im Römischen Reich war eine Verbreitung des Christentums in dem erreichten Ausmaß möglich²⁹⁴.

Mit der Anerkennung als Staatsreligion und dem Wegfall der Verfolgung erfuhr das Christentum einen ungeheuren Zulauf. Der breite Zuspruch ließ die Institution zu einer Massenorganisation werden. Als eigentlichen „Gründer“ der Massenkirche wird Gregor I. (6te Jhd. n.u.ZR) angesehen. Er wertete die Kirche als Realität gewordenes Gottesreich und appellierte an die primitiven Instinkte von Angst und Hoffnung. Er beschrieb das himmlische Paradies als göttlichen „Lohn“ und drohte den Gläubigen mit Hölle und Fegefeuer. Damit ließ das institutionalisierte Christentum die vormals persönliche (individualisierte) Gottesbeziehung des Gläubigen zu einer unpersönlichen Heilsfrömmigkeit verkommen. Der Glaube an die Institution als Projektion des Reiches Gottes ersetzte die Heilsvorstellung der persönlichen Beziehung. Die Institution Kirche sah sich, entsprechend der Paulinischen Gemeindevorstellung, als „Leib Christi“ und somit als „kollektiven Körper, in dem der Gottmensch weiterlebt und weiterwirkt, ja mit dem er identisch ist“²⁹⁵.

Dem Dualismus von Vorstellungen, wie sie im Urchristentum bestanden und Bedingungen, wie sie das institutionalisierte Christentum schuf, entsprachen immer wieder Spannungen innerhalb der Institution Kirche, die bis heute nachweisbar sind²⁹⁶.

Die Entwicklungsgeschichte des Christentums kann im Spannungsfeld der beiden Vorstellungen: des individuellen Glaubensverhältnisses direkt zu Gott (individuell) und nur über die Institution zu Gott (kollektiviert), betrachtet werden. Somit kann das Spannungsfeld des kollektiviert orientierten Selbstverständnisses der Institution Kirche und des individuell-charismatischen Selbstverständnisses, wie es durch Jesus, seine Jünger und die Offenbarung repräsentiert wurde, als für die Entwicklung der westlichen Kultur, im Kontext der vorgegebenen Religionsform, relevant gewertet werden. Der stark individualisierende Aspekt der christlichen Religionsform ging nie ganz verloren - einzelne Individuen wie Martin Luther sowie die Bewegung „Kirche von unten“ bezogen bzw. beziehen sich hierauf. Dabei war in der prinzipiellen Anerkennung

²⁹⁴ Origenes in seinem Buch gegen Celsus: „In Jesu Tagen ging Gerechtigkeit auf und eine Fülle des Friedens, die ihren Anfang von seiner Geburt nahmen. Gott bereitete die Völker auf seine Lehre vor und machte, daß sie alle unter die Herrschaft des einen römischen Kaisers kamen. Es sollte nicht eine Vielzahl von Königen geben sonst wären die Völker einander fremd geblieben, und der Vollzug des Auftrags Jesu: Gehet hin und lehret alle Völker, den er den Aposteln gab, wäre schwieriger gewesen. Jesu Geburt erfolgte, wie man weiß, unter der Regierung Augustus, der die große Mehrzahl der auf Erden lebenden Menschen durch ein einziges Kaiserreich sozusagen ins gleiche gebracht hatte.“ in Rahner 1961, S. 33

²⁹⁵ siehe Stark 1974, S. 128

²⁹⁶ vgl. Stark 1974, S. 128. Diese Entwicklung ist nach Stark in logischer Folge zur vorgegebenen Situation zu sehen. So wertete er: „Was folgt, wird danach streben, sowohl dem kollektiven wie auch dem individuellen Charisma Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.“

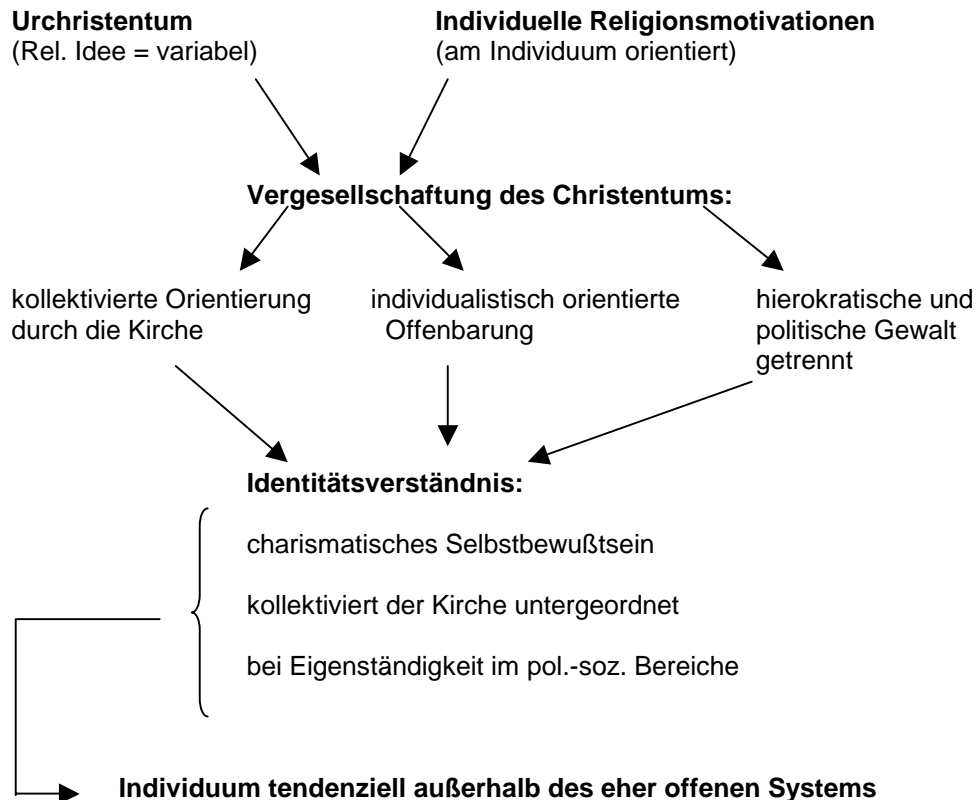
der politischen Gewalt durch das Christentum stets ein weiteres Spannungsfeld dialektischer Auseinandersetzung gegeben.

In der steten Auseinandersetzung mit diesen dialektischen Konfliktpunkten, in der permanenten Diskussion um Gedankengut und Tradition des Christentums sowie der Auseinandersetzung mit politischen Gegebenheiten, konnten innovative Gedanken in die Struktur und theologische Interpretation des Christentums Eingang finden. Die prinzipielle Kompromißbereitschaft des Christentums, wie sie durch die Entwicklung zur Staatsreligion nachvollzogen werden kann, unterstützte diesen Prozeß. Somit fand durch das Christentum eine Vergesellschaftung des Religiösen statt, bei der Individualisierung und damit individuelle Haltungen und Handlungen möglich waren - dies bringt Luthers Verhalten und die hieraus resultierende Reformation beispielhaft zum Ausdruck.

Im Beziehungsgefüge der Wechselwirkung von Religion und Identität wurden die individuellen sowie die an der religiösen Gemeinschaft orientierten (kollektivierten) Religionsmotivationen als Bezugspunkte genannt. Dabei wurde darauf hingewiesen, daß individuelle Religionsmotivationen ausschließlich an das Individuum oder aber durch das Individuum an die Glaubensgemeinschaft gebunden sein können.

Im Kontext der bereits dargestellten Modelle von Identitätskonzepten ergibt sich folgende Bewertung für das Christentum: es wurde dargelegt, daß die persönliche Heilsfindung durch die Offenbarung Jesus als zentrales Anliegen und Religionsmotivation gewertet werden kann. Sein Heil konnte das Individuum im Urchristentum durch seinen eigenen Glauben individualistisch erreichen - wer sich im Bewußtsein seines eigenen Unvermögens in kindlicher Hingabe Gott anvertraute, konnte das göttliche Reich als gnadenvolles Geschenk erhalten. Hieraus resultierte die Vorstellung eines charismatischen Selbstbewußtseins, das durch die Institution Kirche, mit ihrem kollektiviert orientierten Verständnis, nie ganz verdrängt werden konnte.

Diese Haltung im Christentum läßt sich, orientiert am Beziehungsmodell, wie es in Kapitel 2.2 hergeleitet wurde, darstellen:



Dieses Modell verdeutlicht, daß durch die Trennung von hierokratischer und politischer Gewalt, eine Trennung in Institutionalisierungsebenen, wie sie sich später entwickeln konnten, in gewisser Weise bereits vorgegeben wird. Daneben ist durch die Möglichkeit der ausschließlich individuellen Anbindung persönlicher Religionsmotivationen, in charismatischem Selbstbewußtsein, ein wesentlicher Gesichtspunkt gegeben, der eine Wertung des Individuums, als außerhalb von identitätsbildenden Bezugsinstanzen stehend, zuläßt. Aus diesen Gründen kann das, durch das Christentum vorgegeben, Identitätsverständnis, als in seiner Tendenz bereits auf ein individualistisch orientiertes Ebenenverständnis verweisendes Konzept, gewertet werden.

3.3. Kollektivierte Orientierung innerhalb des Islam

Bei der Darlegung des Individualisierungspotentials innerhalb des Islam kann ebenfalls von einer umfassenden historischen Herleitung Abstand genommen werden. Wie bei der Darstellung der Identitätsorientierung des Christentums liegt der Schwerpunkt der Betrachtung auf der Stellung des Individuums innerhalb des religiösen

Sinndeutungssystems und dem hieraus durch Vergesellschaftung erwachsenen Sozialsystems. Hierdurch kann sich die Untersuchung auf Merkmale, welche auf eine am Kollektiv Umma oder eine spezifisch am Individuum orientierten Anbindung der Religionsmotivationen hinweisen, beschränken.

Dennoch muß auch beim Islam auf historisch bedingte Voraussetzungen und Zusammenhänge aufmerksam gemacht werden. In diesem Kontext ist der Bezug zur christlichen und jüdischen Religionsform zu nennen, da sich der von Mohammed geforderte radikale Monotheismus am christlichen und jüdischen Monotheismus orientierte. Als weiterer Aspekt muß die ablehnende Haltung der medinischen jüdischen Gemeinde gegenüber Mohammeds messianischem und prophetischem Anspruch genannt werden. Diese war für den von Mohammed eingeleiteten Prozeß der Verselbständigung seiner religiösen Idee gegenüber den beiden vorhandenen monotheistischen Religionsformen mit verantwortlich. Mit der Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka leitete Mohammed einen Prozeß ein, welcher zu einer „Art Arabisierung des Monotheismus, zur Definition der neuen Lehre als >national-arabische< Religion“²⁹⁷ führte. Mit der Bindung seiner Lehre an das arabische Heiligtum, die Ka'ba, verknüpfte Mohammed den Monotheismus mit arabischen Traditionen²⁹⁸.

Nur zwei Jahre nach seinem triumphalen Einzug in Mekka starb Mohammed 632 n.u.ZR., nachdem er Arabien im Wesentlichen in der Umma, der religiös-politischen Gemeinde des Islam, geeinigt hatte. Mohammed ersetzte die Geschlechter- und Stammesherrschaft durch die Umma, wobei das Stammesprinzip nicht völlig durch das Gemeindeprinzip aufgelöst wurde²⁹⁹. Während im Urchristentum einzelne Menschen in die Gemeinde aufgenommen wurden, wurden in den Anfängen des Islam nicht Individuen sondern Stammesverbände und Sippen angegliedert³⁰⁰. Die vormals zerstrittenen und zersplitterten arabischen Stämme wurden durch Mohammed im Glauben an den Islam vereint, wobei die einzelnen Verbände befriedet weiter existierten³⁰¹. Trotz der weiter existierenden Stammesgemeinschaften, waren die arabischen Stämme durch die Umma zu einer gewaltigen disziplinierten Kraft vereint,

²⁹⁷ Schluchter 1988, S. 322

²⁹⁸ ders. S. 322: „Mit ihr (der Ka'ba) war Mohammed als Mekkaner genau vertraut. An ihr, nicht an fremden oder neuerfundenen Heiligtümern verankerte er seine Lehre. Hier knüpfte er auch an die altarabische Tradition an.“

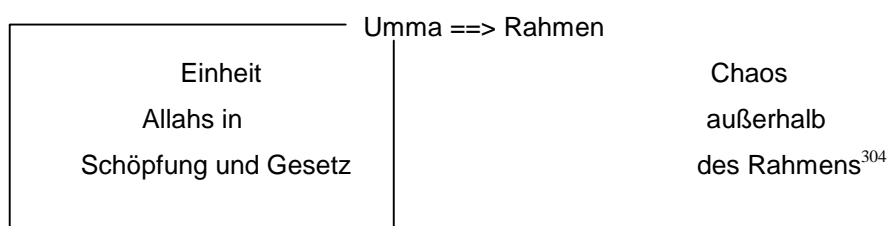
²⁹⁹ ders. S. 321: „An die Stelle von Verwandtschaft und Stamm tritt die >Gemeinde<. ... Das Gemeindeprinzip ersetzt das Stammesprinzip nicht völlig.“

³⁰⁰ ders. S. 321: „Nicht Individuen, sondern Verbände treten der Umma bei.“

³⁰¹ Schluchter 1988, S. 322: „Auch nach dem Aufstieg Mohammeds in Medina lebten die alten Verhältnisse, befriedet, weitgehend fort.“

welche dem Islam in den Jahren nach Mohammeds Tod zu einer enorm schnellen Ausbreitung innerhalb kürzester Zeit verhalf³⁰².

In den Zeiten der Stammesorganisation war das individuelle Verhalten an den Bedingungen und Erwartungen des Stammes orientiert. Individuelles Verhalten war stammesorientiertes Verhalten zur Wahrung der Ehre des Stammes. Diese Unterordnung unter vorgegebene Maximen wurde in der Umma beibehalten, wobei die religiöse Offenbarung als Handlungsmaxime hinzukam. Die Individuen erhielten keine Eigenständigkeit: sie waren nun nicht nur Teil des jeweiligen Stammes sondern auch Teil der Umma, wobei sie sich sowohl an Stammesmaximen als auch zusätzlich und zuerst an muslimischen Handlungsmaximen orientieren mußten³⁰³:



Indem Mohammed die arabische Tradition der Stammesordnung in die Vorstellung der Umma integrierte bzw. die alte Tradition um eine Gemeinschaft auf der Basis der fünf Säulen des Islam erweiterte, konstituierte er bereits einen Faktor, der eine Individualisierung der Gläubigen durch die gegebenen individualisierten Religionsmotivationen weitestgehend verhindern konnte. Hierfür scheinen noch weitere Aspekte verantwortlich:

1. Im Islam versteht sich das Individuum als Teil der Umma, wobei eine Existenz außerhalb der Umma und damit ohne das Kollektiv der religiösen Gemeinschaft undenkbar ist³⁰⁵. Der Mensch würde dem Chaos verfallen, wenn er sich nicht innerhalb des einzig „richtigen“ Lebensrahmens, der „besten Gemeinschaft“, welche mit der Umma gleichzusetzen ist, den göttlichen Gesetzen unterwirft³⁰⁶. Das Identitätsverständnis eines Individuums orientiert sich in dieser Haltung in erster Linie an der Ein- und Unterordnung in die Gemeinschaft der Umma, die als menschliches

³⁰² Weber in Schluchter 1988, S. 322: „Der Islam hat die Landsmannschaften der arabischen Stämme und die Sippenbande, wie die ganze Geschichte der inneren Konflikte des älteren Kalifats zeigt, nicht wirklich überwunden, weil er zunächst eine Religion eines erobernden, nach Stämmen und Sippen gegliederten Heeres blieb.“

³⁰³ vgl. Schluchter 1988, S. 316: Die Umma gilt als Gemeinschaft, die allen anderen stammesorientierten, nationalen oder andersartigen Gemeinschaften übergeordnet wird.

³⁰⁴ Antes, Uhde 1972, S. 84

³⁰⁵ Wer Mitglied der Umma ist, kann diese Gemeinschaft nicht mehr verlassen. Vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 285: „Vom Islam abzufallen ist die einzige Sünde, die Gott niemals verzeiht.“

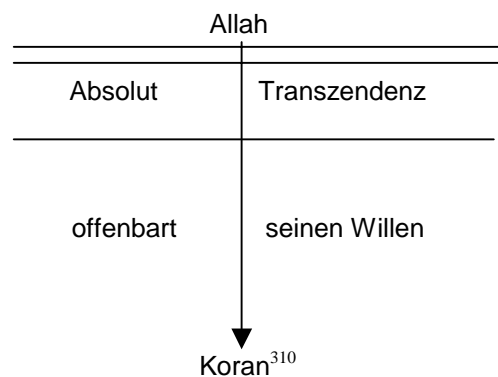
³⁰⁶ Schluchter 1988, S. 316: Die Umma gilt als „beste Gemeinschaft“.

Sozialgebilde dem gelebten Koran in idealtypischer Weise entsprechen soll³⁰⁷. Letztlich erscheint das Identitätsverständnis hierdurch als kollektiviert orientiert.

2. Der Universalismus besteht nicht, wie beim Christentum darin, daß jedes Einzelwesen diese Religion annehmen kann, sondern darin, daß alle Menschen in die Umma integriert werden sollen. Der gemeinsame Glaube aller, die gemeinsame Religion, bindet alle Individuen in die religiöse Gemeinschaft (Umma) ein und fordert deren Unterordnung und Orientierung am Kollektiv³⁰⁸.

3. Diese Haltung wird drittens durch die Offenbarung des Islam unterstützt: Im Selbstverständnis der Muslime hat die Offenbarung Allahs eine Vorgeschichte in den Niederschriften der Thora und der Evangelien. Allah hat seinen Willen erstmals Moses offenbart. Die nachträgliche späte Niederschrift seiner Worte hat jedoch zu einer Verfälschung der eigentlichen göttlichen Worte geführt. Jesus hat als weiterer Prophet Allahs ebenfalls die Offenbarung Allahs verkündet, wobei jedoch seine Worte eine Verfälschung in den vier Evangelien erfuhren. So mußte Allah ein weiteres Mal durch den Propheten Mohammed seine Offenbarung in die Welt der Menschen tragen. Diese letzte authentische Wahrheit ist im Koran fixiert. Übereinstimmungen des Koran mit den vorherigen Schriften zeugen von der Richtigkeit dieser Niederschriften, die Unterschiede hingegen sind Beweise für die Verfälschungen der wahren Offenbarung Allahs innerhalb der vorherigen schriftlichen Fixierungen³⁰⁹.

Offenbarung im Islam:



³⁰⁷ Vgl. Köster 1986, S. 187 sowie S. 193: „Wie schon angedeutet, ist es schwer, festzustellen, wo und wann in der Geschichte jemals das idealtypische Modell der islamischen Gemeinschaft tatsächlich verwirklicht worden ist.“

³⁰⁸ Der Islam als Universalreligion orientiert sich nicht an der möglichen freiwilligen Mitgliedschaft einzelner Individuen, sondern an der „notwendigen“ Integration aller Menschen in die Umma wodurch er als kollektivistisch gewertet werden kann.

³⁰⁹ Koran, 1984, Sure 2/136f: Sie sagen (zu euch): >Seid Juden oder Christen, dann seid ihr auf dem rechten Wege.< Darauf erwidert: >Nein! Wir befolgen die Lehren Abrahams und folgen seiner Religion, ihm, der nur einen Gott verehrte und nicht Götter neben Allah.< Sagt: >Wir glauben an Allah und an das, was er uns und was er Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen offenbarte, und an das, was Moses, Jesus und den (anderen) Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde. Wir kennen unter diesen keinen Unterschied. Wir bleiben Allah ergeben.<“

³¹⁰ vg. Antes, Uhde 1972, S. 83ff

Die Orientierung der islamischen Religiosität an der Gemeinschaft bzw. dem Kollektiv Umma spiegelt sich auch in normativen Grundsätzen des Islam wieder. So gilt der Koran als normativ nicht übersetzbare Schrift. Da jeder Muslim von Anfang an den Koran als göttliches Offenbarungswort anerkannte, wurde dieser mit größter Sorgfalt überliefert und bis heute in keinerlei Weise variiert³¹¹. Der etwa zwanzig Jahre nach Mohammeds Tod zusammengestellte Text besteht aus 114 Suren, welche der Länge nach angeordnet sind. Weitschweifige Ausführungen stehen den knappen Versen voran. Alle Muslime, gleich welcher Muttersprache sie angehören, müssen den Koran in altarabischer Sprache lesen und die Pflichtgebete auf Arabisch aufsagen. Von Mohammed als Araber ging der Islam aus, und die arabischen Stämme, die er vereinte, waren der Grundstock der Umma, weshalb sich der Islam an die kollektive arabische Kultur jener Zeit bindet³¹². Für einen Muslim ist der Koran die endgültige und vollständige Niederschrift der Offenbarung Gottes und er besitzt daher absolute Gültigkeit³¹³.

³¹¹ vgl. Abdullah 1979, S. 4 u. 5: Die zentrale Bedeutung des Koran für die islamische Gemeinde sowie die Wertung als „Gottes Offenbarung“ führt zu einer strengen Überwachung der „Reinheit des Textes“ durch die Ulmas (Schriftgelehrten). Übersetzungen in Fremdsprachen aber auch arabisch-sprachige Abschriften müssen vor der Erteilung der Druckerlaubnis ein strenges Prüfverfahren durch die Koran-Kommission durchlaufen, wobei die Arbeit dieser Kommission durch die noch existierenden Urschriften als wesentlich erleichtert eingeschätzt wird.

³¹² Der Koran 1984, Sure 2/152: „Ich sandte euch meinen Propheten aus eurer Mitte, damit er euch meine Zeichen bringe, daß er euch fromm mache, euch das Buch lehre und Erkenntnis vermittele und euch unterrichte in dem, was ihr nicht wißt.“ Mohammed hatte seine Offenbarungen weder selbst schriftlich fixiert noch hatte er sie niederschreiben lassen, so daß nach seinem Tod kein Schriftgut vorhanden war. Erst nach seinem Tod wurde mit einer Sammlung aller Offenbarungen begonnen, welche etwa zwanzig Jahre später abgeschlossen wurde und im Kanon des Koran zusammengefaßt ist. Der Koran ist das heilige Buch des Islam und es enthält die göttlichen Worte in arabischer Sprache. Mohammed als Prophet diente Allah nur als Mittler zur Überbringung seiner göttlichen Worte.

³¹³ Neben dem Koran, der nicht alle Bereiche und Erfordernisse des täglichen Lebens ausreichend klären kann, läßt sich das islamische Schrifttum in die Hadithe, das Religiöse Gesetz und die Dogmatik unterteilen. Das islamische Schrifttum, welches um den Propheten Mohammed, den Koran und dessen Inhalte entstand versucht gegebene Lücken in den Verhaltensmaßregeln des Koran, möglichst im Geist der Offenbarung, für den Gläubigen und die Gemeinde (umma) zu schließen.

Die Gewohnheiten des Propheten, seine Reden und sein Handeln, sunna (Gewohnheit) genannt, wurden zu einer vorbildlichen Auslegung des Koran. Die Aussprüche des Propheten wurden gesammelt und tradiert. Mit der Zeit wuchs die Zahl der Hadithe immer weiter an, so daß eine Sichtung und Auswahl unumgänglich wurde. Im 9. Jahrhundert fand eine Überprüfung der existierenden Prophetenworte auf ihre Authentizität hin statt. So entstanden von zwei Autoren Buchari und Muslim, gleichzeitig zwei Sammlungen von Hadithen, welche als „gesund“, d.h. authentisch gelten.

Es zeigte sich jedoch, daß der Koran unter Hinzunahme der Hadithe nicht in allen Lebensbereichen, besonders für die juristischen, ausreichend war. Innerhalb eines knappen Jahrhunderts formten sich vier Rechtsschulen, welche als orthodox anerkannt sind. Obgleich sich die Auffassungen dieser Rechtsschulen in Bezug auf das religiöse Gesetz stark unterscheiden, wurde eine Vereinigung nie in Erwägung gezogen. Da Mohammed eine Übereinstimmung seiner Gemeinde in einem Irrtum ausschließt, kann auch die Übereinstimmung der Rechtsgelehrten im Konsens zur Rechtsfindung herangezogen werden.

In der Dogmatik, als weiteren Bestandteil islamischen Schrifttums kommen unterschiedlichste und gegensätzlichste Auffassungen über das Wesen des Koran und das Wesen Allahs zu Wort.

Inhaltlich kreist die Botschaft des Koran um zwei zentrale Problembereiche: einerseits um das jüngste Gericht, andererseits um das monotheistische Bekenntnis. Ein großer Teil der Offenbarung ermahnt den Gläubigen vor dem endzeitlichen Weltgericht und der Vergeltung guter und böser menschlicher Taten. In Anlehnung an die Erzählung göttlicher Richtssprüche des alten Testaments finden sich auch im Koran sieben Strafllegenden. In diesen Erzählungen werden jeweils die Gläubigen von der Göttlichen Strafe verschont und die Ungläubigen bestraft. Die islamische Religion geht davon aus, daß es wieder eine Zeit geben wird, in welcher Gott richten wird über die Menschen, und nur die Rechtgläubigen werden dann überleben. Der Glaube an den Islam, die völlige Hingabe an Allah, wird durch diese Anschauung zur Unterwerfung zum eigenen Heil.

Den Vorstellungen eines endzeitlichen Gerichts steht das Paradies als Gnade Gottes, welches durch vorbildliches Leben erreicht werden kann, gegenüber. In seiner Barmherzigkeit und Güte hat Gott in seinen Offenbarungen den Menschen die Möglichkeit gegeben, Gottes Willen entsprechend zu handeln um nach dem Tode an den himmlischen Freuden des Paradieses teilnehmen zu können. Dies deutet auf die Anbindung individueller Religionsmotivationen an das Individuum hin; doch selbst gottgefälliges Handeln bietet keine letzte Sicherheit, denn Gott selbst entscheidet letztlich über das Schicksal, wie im Leben so im Tod. Als einzig „sicherer“ Weg, die Gnade Allahs zu erhalten, ist im Lebensideal des „Helden“, besonders des „Kriegshelden“, welches im Islam besonders hervorgehoben wird, gegeben. Dieses Kriegsheldentum zur Wahrung und Ausbreitung des Islam läßt die individuelle Lebensleistung eines Gläubigen wieder dem Kollektiv zugute kommen, da die Existenz der Umma durch „Heldentum“ gesichert wird. Die individuelle Religionsmotivation persönlicher Heilserlangung durch Kriegsheldentum erscheint hierdurch letztlich ebenfalls am Kollektiv Umma orientiert.

Im polytheistischen Umfeld seiner Zeit forderte Mohammed ein striktes monotheistisches Bekenntnis, welches in der Sure 112/2ff so formuliert wurde: „Sprich: Allah ist der alleinige, einzige und ewige Gott (der unwandelbare). Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt, und kein Wesen ist ihm gleich.“³¹⁴ Allah ist der einzige und ewige Gott, der Vergangenheit und Zukunft kennt und dem Geist seiner Gläubigen letztlich unbegreiflich bleibt. Einzig die Unterwerfung unter seinen Willen ist möglich, denn er ist der Hohe, der Erhabene³¹⁵. Die ersten Worte jeder Sure: „Im Namen

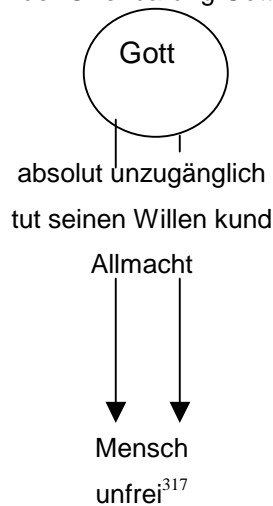
³¹⁴ Der Koran 1984, Sure 112/2f

³¹⁵ hierzu Paret 1966, Sure 2: „Allah! Es gibt keinen Gott außer ihm, dem Lebendigen, dem Ewigen! Nicht ergreift ihn Schlummer und nicht Schlaf. Sein ist, was in den Himmeln und was auf Erden. Wer ist, der da Fürbitte einlegt, bei ihm ohne seine Erlaubnis? Er weiß, was zwischen ihren Händen ist und etwas hinter ihnen, und nicht begreifen sie etwas von seinem Wissen, außer was er will. Weit reicht sein Thron über die Himmel und die Erde, und nicht beschwert ihn beider Hut. Denn er ist der Hohe, der Erhabene.“

Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen“ bringen jedoch deutlich die Barmherzigkeit Allahs zum Ausdruck, welche den Erlösungsgedanken durch völlige Hingabe an Allah rechtfertigt.

Der Satz: „Siehe die Religion bei Allah ist der Islam“³¹⁶ gab der Religionsform Mohammeds den Namen „Islam“ und bezeichnet gleichzeitig die oberste religiöse Pflicht des Gläubigen. „Islam“ bedeutet „völlige Hingabe“ an Allah und steht als Verhaltensmaßregel im Zentrum der Offenbarung Gottes.

Inhalt der Offenbarung:



Nach dieser Darstellung bindet die innere Glaubenshaltung der Anerkennung der Allmacht Allahs den Menschen und macht ihn unfrei³¹⁷. Die Individuen innerhalb des Islam haben demnach nicht die Möglichkeit ihr Verhältnis zu Allah durch eigenes Verhalten zu gestalten, denn letztlich entscheidet die Allmacht Allahs. Das Verhältnis muslimischer Gläubiger zu Allah erscheint somit als einseitig und entspricht daher einer „Unterwerfungsbeziehung“³¹⁹. Im Islam besteht kein „Ich-Du-Verhältnis“ der Gläubigen zu Allah, da dieser keine „Bezugsperson“ sondern eine absolute Macht darstellt. Dem Individuum wird damit kein Handlungsspielraum gegeben. Jeder Gläubige muß sich in theologischer Heilsnotwendigkeit dem Gesetz und der Offenbarung unterwerfen. Der Wille, sich den Gesetzen Gottes in vollkommener Hingabe zu unterwerfen, resultiert aus den Vorstellungen des Lebens nach dem Tod und aus der Überzeugung eines barmherzigen Gottes. Um sein persönliches Heil zu erlangen muß der Gläubige Mitglied der Umma sein. Nur als Teil der Gemeinde kann er vom Gesetz profitieren und sein individuelles Heil, sein Glück im Jenseits durch Glauben und Tapferkeit³²⁰ erlangen (wenn Allah dies wünscht!). Doch die

³¹⁶ ders. Sure 3,17

³¹⁷ vgl. Antes, Uhde 1972, S. 94ff sowie Garret 1961, S. 20ff

³¹⁸ Köster 1986, S. 193: „Der Mensch ist nicht frei, Verhaltensweisen des Koran und der Sunna anzunehmen oder abzulehnen; er ist nicht frei, Moslem zu sein und es eines Tages sein zu lassen; ... Deshalb ist auch jeder, der vom wahren Glauben abfällt, des Todes schuldig.“

³¹⁹ Schluchter 1988, S. 360

³²⁰ ders. S. 361

Unterwerfung unter die Allmacht Allahs führt nicht zu Fatalismus, da die Unterwerfung unter den göttlichen Willen zu einem bewußten Leben nach göttlichem Willen führt.

Als ganz deutliches Zeichen dafür, daß allein die Unterwerfung des Gläubigen unter die Forderungen der Offenbarung zur Heilerlangung dient, ist der bewußte Verzicht Mohammeds auf die Einführung von Priesterschaft oder Sakramenten zu werten. Allein die Einhaltung der fünf Pfeiler des Islam sind als Maßregeln der Gläubigen verbindlich. Dies würde auf ein individuelles charismatisches Selbstbewußtsein hindeuten, wenn eine wechselseitige Beziehung des Gläubigen zu Allah gegeben wäre. Dies ist jedoch nicht der Fall. Selbst wenn der Gläubige alle Gesetze befolgt, entscheidet die Allmacht Allahs in letzter Instanz über dessen Schicksal.

Die fünf Pfeiler, 1. Die Anerkennung Allahs als den Einzigen, 2. das rituelle Gebet fünf mal täglich, 3. die Abgabe für die Armen, 4. die Einhaltung des Ramadan sowie 5. die Wallfahrt nach Mekka verlangen den persönlichen Einsatz des Gläubigen und binden ihn als abhängige Person an die Allmacht Allahs. Dabei verdeutlichen diese Grundpfeiler die Eindimensionalität der Beziehung des Gläubigen zu Allah. Die Allmacht Allahs läßt den Gläubigen in vollkommener Abhängigkeit erscheinen. Das Wissen um diese Abhängigkeit verhindert eigennütziges Handeln und spornt uneigennütziges Handeln zum Erhalt der Umma an. Die Menschen sind zu Handlungen im Sinne der Offenbarung gezwungen, jedoch können sie nicht von einer zwingend gegebenen Wirkung ihres Handelns auf den Willen Allahs bezüglich ihres Lebens ausgehen.

Hierdurch ergeben sich drei mögliche Zustände des Gottvertrauens, welche ein muslimischer Gläubiger haben kann:

- 1. Der Gläubige verhält sich gegenüber Allah wie zu einem Bevollmächtigten. Der Gläubige vertraut auf seine Bürgschaft und hofft auf göttliche Fürsorge.
- 2. Das Verhalten des Gläubigen kann dem eines Kindes zur Mutter entsprechen. Außer der Mutter bzw. Allah kennt der Gläubige nichts und niemanden. Der Gläubige vertraut ganz auf Allah und denkt in Sekunden der Angst zuerst an ihn.
- 3. Das wahre Gottvertrauen besteht darin, im Herzen nur Gott zu bewahren. Der Gläubige weiß sich von Gott gelenkt, bewegt, wie ein Toter in den Händen des Leichenwäschers³²¹.

Alle drei Zustände des Gottvertrauens können als Ausdruck einer völligen Unterordnung der eigenen Persönlichkeit unter den Glauben gewertet werden. Eigenständige Entwicklungen der individuellen Persönlichkeit scheinen in diesen

³²¹ Diese Bild wird von Mystikern häufig verwendet - hierzu Schacht 1931, S. 113

Zuständen gänzlich ausgeschlossen, da sie einer Opposition gleich kämen und den Eingang ins Paradies unmöglich machen würden.

Im Zusammenhang kollektiviert oder am Individuum orientierter Religionsmotivationen wurde im Christentum auf die Vorstellung des Charismas, gebunden an kollektive oder individuelle Konzeptionen, betrachtet. Dies soll auch für den Islam nachvollzogen werden. Die erste Frage, welche eine theologische Stellungnahme im Islam forderte, war eine religiös-politische, da sie die Nachfolge Mohammeds als Führer der Umma regeln sollte. Mohammeds Wirken war an sein persönliches Charisma gebunden. Nach Mohammeds Tod wurde das Amt des Kalifen geschaffen, welches dem Kalifen die Aufgabe übertrug, die islamische Gemeinde so zu regieren, daß die von Mohammed geschaffene Ordnung erhalten blieb. Mit dem bewußten Verzicht Mohammeds auf die Einführung von Priesterschaft oder Sakramenten und der alleinigen Orientierung an den fünf Pfeilern, fiel das religiöse Charisma auf die Umma als Gemeinschaft. Als oberste Instanz sollte die Umma dem einzelnen sein individuelles Heil ermöglichen und gleichzeitig die „beste Gemeinschaft“ im politischen Sinn gewährleisten. In Ausübung seiner Tätigkeit besaß der Kalif deshalb nicht die religiöse Autorität, wie sie Mohammed genoß. Der erste theologische Disput kreiste um die Frage, in wieweit die Persönlichkeit des politischen Führers durch seine ethischen Qualitäten bestimmt sein sollte.

Die Karigiten waren der Ansicht, ein Glaube ohne Werke könne nicht anerkannt werden. Sie legten äußersten Wert auf die Ausführung der Kulthandlungen und die strenge Einhaltung aller Verhaltensmaßregeln, da sie der Überzeugung waren, der Glaube könne durch Werke zunehmen. Nach dieser Vorstellung hätte nur ein ethisch einwandfreier Mann zum Kalifen werden können wodurch das religiöse Charisma in der Vorstellung der Karigiten als individualistisch gewertet werden muß.

Dieser Überzeugung standen jedoch z.B. die Vertreter des Sunna-Prinzips (Sunniten) gegenüber. Sie gingen davon aus, daß die Menschen in unterschiedlichstem Grad von Allah mit Vernunft begabt sind. Von jedem Menschen werden Werke entsprechend der Vernunft, die Allah im gegeben hat, verlangt. Diese Werke sind somit kein Verdienst, sondern eine Gnade von Allah. Hierdurch ist die Toleranzgrenze bei der Beurteilung von Menschen nach sunnitischer Vorstellung recht weit. In dogmatischer Hinsicht bekennen sich die überwiegende Mehrheit der Muslime (92 %) zur orthodoxen Tradition und Lehre und halten damit an der sunna, der „Gewohnheit“ fest. Dieser Vorstellung gemäß ist das religiöse Charisma nicht kollektivistisch an eine Familie oder einen Stamm gebunden sondern von individuellem Charakter.

Von den Sunniten spalteten sich die Anhänger Alis, des vierten Kalifen und Schwiegersohnes Mohammeds ab. Die Partei Alis, die schi'at 'Ali, werden als Schiiten bezeichnet und sind heute im Iran zahlreich vertreten. Nach der Lehre der Schiiten hat Mohammed kurz vor seinem Tod seinen Schwiegersohn in die letzten Geheimnisse des Islam eingeweiht und ihm somit esoterisches Wissen übertragen, welches dieser

innerhalb seiner Familie weitertradierte. Die Nachkommen Alis gelten daher als Imame, als geistige Führer und Träger geheimen Wissens³²². Damit stützen sich die Schiiten auf die Vorstellung eines Erbcharismas der Familie und orientieren sich somit an einem kollektiv familienorientierten Verständnis.

Dieser Unterschied des im Islam vorhandenen individuellen Charismaverständnisses der Sunniten und des kollektiven Verständnisses der Schiiten erschien Weber als zentrale Differenz, die für die Entwicklung des Islam von großer Bedeutung war³²³.

Wie bereits angedeutet, vereinte Mohammed die Araber zu einer Kraft, die den Islam in kurzer Zeit über viele Landgebiete verbreitete. Der Islam eroberte in wenigen Jahrhunderten große Landgebiete und erreichte eine große Ausdehnung. Doch diese Ausbreitung brachte Probleme, welche die politisch-religiöse Einheit in Frage stellten. Weltliche Herrscher beschränkten z.B. die Macht des Kalifen auf den religiösen Bereich oder riefen sich selbst zum Kalifen aus. Die große Vielfalt der Kulturen, die durch islamische Eroberungen die Entwicklung des Islam und somit dessen Vergesellschaftung beeinträchtigten, haben zu einem Islam unterschiedlicher Ausprägungen geführt. Der Islam in Indonesien unterscheidet sich vom Islam, wie er in Algerien praktiziert wird. Der Islam der Großstädte ist genauso unterschiedlich zum Islam der Dörfer wie der Islam der Intellektuellen von dem der Analphabeten. Außerdem kann zwischen dem Islam der Frauen und dem der Männer unterschieden werden.

Diese Vielfalt wird auch dadurch unterstützt, daß sich Religionsmotivationen entsprechend der Lebensbedingungen der Menschen verändern können. Dies läßt sich am Beispiel der islamischen Bewegung der Sufis aufzeigen. Der prophetischen Religionsform Mohammeds war ein mystischer Charakter völlig fremd. Erst im 9. Jahrhundert entwickelte sich unter dem Einfluß indischer und gnostischer Ideen ein Mystizismus, welcher in der Askese und der Meditation einen Schwerpunkt der Gläubigkeit fixierte. Da die Vertreter dieser mystischen Religiosität Kleider aus Wolle (suf) trugen, wurden sie als Sufis bezeichnet und ihre Bewegung wurde unter dem Namen Sufismus bekannt.

Die mystische Bewegung innerhalb des Islam hat seit ihrem Entstehen die Gesetzesstrenge gemildert und eine Verinnerlichung des Islam gefördert. Seit dem 11. Jahrhundert besitzt diese Anschauung auch innerhalb der Sunniten großen Einfluß. Die Liebe als Aspekt der Religiosität trat durch die Sufisten ins Zentrum des Islam, so

³²² vgl. Lanckowski 1989, S. 170ff sowie Antes, Uhde, 1972 S. 83ff

³²³ Weber in Schluchter 1988, S. 325: „Daß Muhammed ohne männlichen Nachkommen starb und daß seine Gefolgschaft den Khalifat nicht auf Erbcharisma gründete, ja, in der Omajjadenzeit, ihn direkt antitheokratisch entwickelte, hat für die Struktur des Islam die allertiefsten Konsequenzen gehabt; der auf das Erbcharisma der Familie Alis bauende Schiitismus mit seiner Konsequenz eines mit unfehlbarer Lehrautorität ausgestatteten >Imam< steht dem auf Tradition und <idschma< (consensus ecclesiae) ruhenden orthodoxen Sunnitismus in erster Linie aufgrund jener Differenzen über die Herrscherqualifikationen so schroff gegenüber.“

daß der politische Machtverlust, wie er durch die Beschränkung der Macht der Kalifen gegeben war, in gewisser Weise kompensiert werden konnte.

Die an sufistischem Gedankengut orientierte Volksfrömmigkeit bewertet die Liebe zu Allah als Hauptaspekt des Glaubens. Dabei spielt trotz aller individualistischer Glaubenshaltung das Zusammengehörigkeitsgefühl in der Umma³²⁴, sowie die Anerkennung des Prinzips der Einheit von Staat und Religion eine große Rolle.

Diese unterschiedlichsten Gesichtspunkte, unter welchen der Islam zu unterschiedlichsten Ausgestaltungen führt, könnten zu dem Schluß führen, daß im Islam eine individualistische Formenvielfalt herrscht. Doch dieser Eindruck wird verifiziert, wenn die jeweils assimilierten Formen des Islam³²⁵ an den oben dargelegten Identitätsmodellen orientiert betrachtet werden³²⁶. Alle genannten Ausprägungen erscheinen im Kontext des islamischen Dogma als in der einen allumfassenden Umma vereint, und alle Gläubigen verschiedenster Kulturhintergründe erscheinen als diesem Umma-Prinzip untergeordnet. Das Individuum wird nicht in seiner Subjektivität als individuelles Wesen mit individualistischer Persönlichkeit, sondern als Bestandteil der Umma, als „makhlūq“³²⁷, gewertet. Das Identitätsverständnis erscheint demnach überwiegend kollektiviert und weniger individualistisch orientiert. Bassam Tibi beschreibt diesen Sachverhalt sehr deutlich, wenn er davon spricht, daß er erst in Europa gelernt habe, sich als freies Individuum und autonomes Subjekt zu begreifen³²⁸. Die Dimension dieser Aussage ist im völlig unterschiedlichen Identitätsverständnis des Islam begründet.

³²⁴ Denn letztlich geht es im Islam „um die Verwirklichung des höchsten Wertes: um das Gegenwärtigsetzen und Tun des Wortes des Koran im Hier und Heute islamischer Gemeinschaft.“ Köster 1986, S. 193

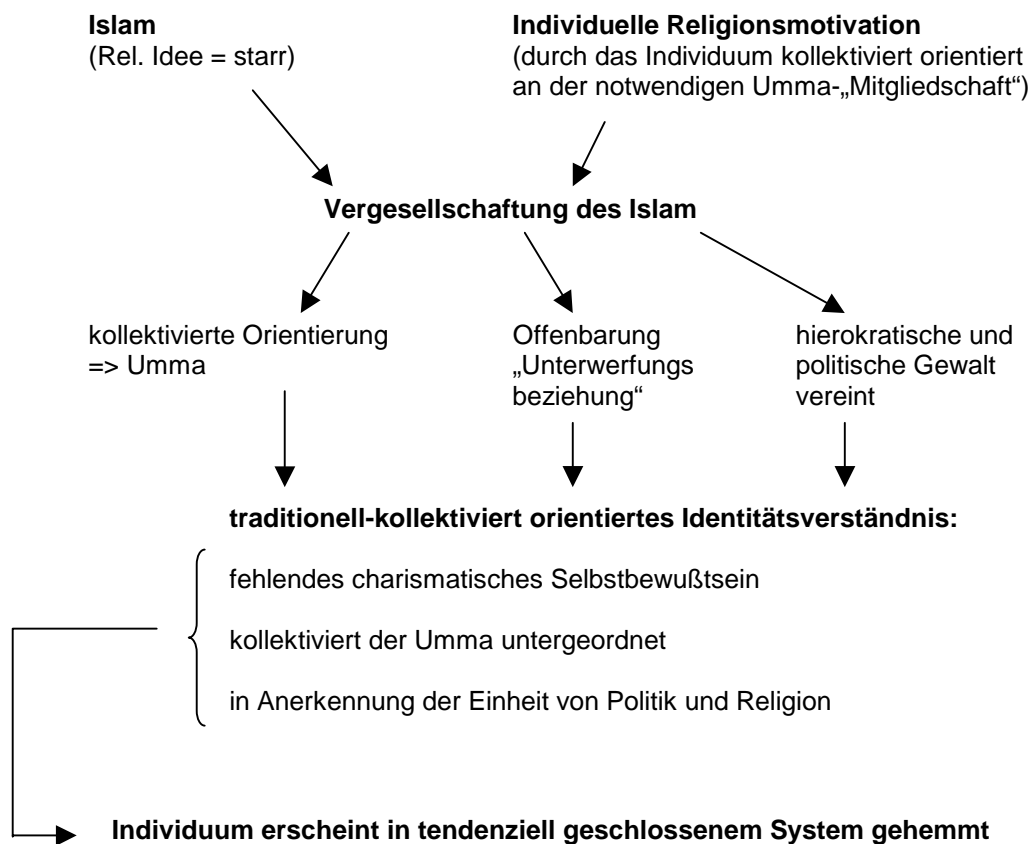
³²⁵ Tibi 1991, S. 74: „Bekanntlich wurde der Islam an die jeweiligen Kulturen der Völker, die islamisiert wurden, assimiliert.“

³²⁶ Dies entspricht auch der Wertung von Basam Tibi, der feststellt (1991, S. 74), „daß es zwar im Dogma, nicht aber in der Realität einen einheitlichen Islam gibt.“

³²⁷ Tibi 1991, S. 7f: „Die europäische Idee der Menschenrechte gründet sich auf der Annahme, daß der Mensch als autonomes Subjekt sein Schicksal selbst bestimmen kann. Dieses Prinzip der Subjektivität steht im Widerspruch zu der islamischen religiösen Doktrin, in der der Mensch als *makhlūq* (Geschöpf Gottes) Pflichten gegenüber der *umma* (Gemeinschaft), aber keine individuellen Rechte hat.“

³²⁸ Tibi 1993, S. 12: „In dem Kulturraum aus dem ich komme, wird die Logik nicht nach Descartes definiert; sie ist also nicht cartesianisch. In meiner Kindheit und als Schüler in Damaskus wurde mir vielmehr beigebracht, meine Gruppenzugehörigkeit in den Vordergrund zu stellen: 'Ich bin muslimischer Araber, also bin ich.' Für die dominierenden arabischen Kulturmuster ist der Begriff des Individuums als Subjekt fremd. Erst in Europa habe ich gelernt, mich als ein freies Individuum zu begreifen und entsprechend als autonomes Subjekt zu denken.“

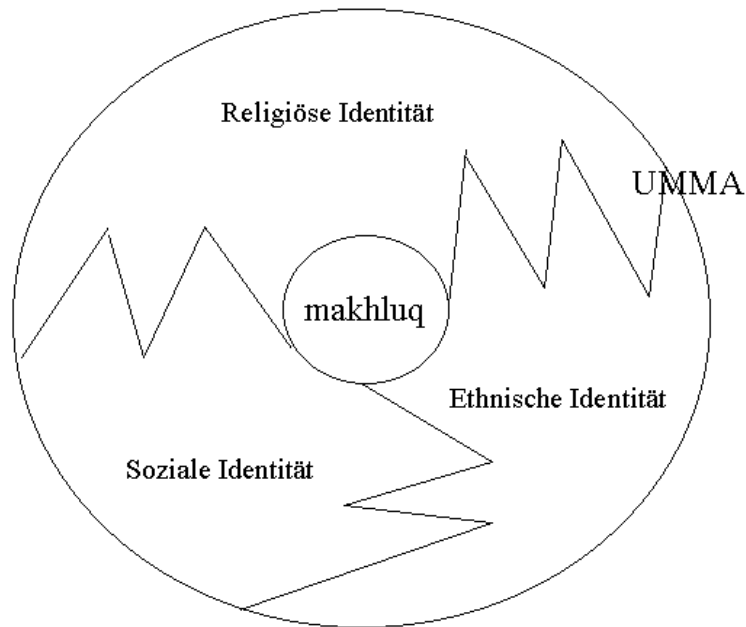
Aus den dargelegten Zusammenhängen innerhalb des Islam bzw. seines einheitlichen Dogmas, läßt sich, folgendes Modell konstruieren:



Das kollektiviert orientierte Identitätsverständnis, welches innerhalb des islamischen Dogmas, das Individuum in der Umma geborgen erachtet, scheint in seiner Tendenz eine Trennung und Aufteilung in unterschiedliche gesellschaftliche Institutionalisierungsbereiche nicht vorzusehen. Eine Parcellierung von Identität, wie sie sich in der modernen westlichen Welt, aus der Trennung in Ebenen der Institutionalisierung, entwickelte, erscheint demnach für das islamische, kollektiviert an der Umma orientierte und gleichzeitig eher geschlossene, Identitätsverständnis nur schwer denkbar. Unterstützt wird dieser Sachverhalt durch die fehlende Dialektik von Staat und Religion, da eine prinzipielle Einheit beider gefordert wird.

Diese Einheit sowie die Unterordnung in die Umma führt zu der Annahme, daß es sich im muslimischen Identitätsverständnis eher um **ein traditionell-kollektiviert orientiertes Identitätsverständnis handelt:**

geschlossenes
homogenes Identitätsverständnis



In diesem Modell steht das Individuum im Zentrum der Bezugsbereiche, die nicht als distanzierte Ebenen sondern als allgegenwärtige Bereiche gedacht sind. Entsprechend traditioneller Gesellschaften, wird auch vom islamischen Dogma erwartet, daß das vorhandene, tradierte Normen- und Wertesystem ohne persönliche Stellungnahme unreflektiert übernommen wird³²⁹. Dabei muß jedoch auch beachtet werden, daß eine stringente Trennung der beiden Bereiche Islam und Volkskultur nur schwer möglich ist. Religiös motiviertes und traditionalistisches Verhalten werden oft vermischt. Diesem Umstand, der sich auch im Identitätsverständnis spiegelt, soll die Bezeichnung „traditionell“ ebenfalls gerecht werden. „Kollektiviert orientiert“ bezeichnet, im Kontext des Modells, das speziell auf das Kollektiv Umma ausgerichtete, den Erhalt dieser spezifischen Lebensgemeinschaft sichernde, Verhalten und Denken. Diese Einschätzung des spezifisch muslimischen Identitätsverständnisses als eher traditionell-kollektiviert orientiertes Verständnis bedeutet jedoch nicht, daß eine Individualisierung prinzipiell nicht möglich wäre³³⁰. Intellektuelle Muslime fordern seit

³²⁹ Bezug zu Riesman

³³⁰ Heller, Mosbahi 1998, S. 7: „Zu allen Zeiten in der Geschichte des Islam hat es aufgeklärte Denker und politisch-religiöse Strömungen gegeben, die - in Opposition zur Orthodoxy - neue Ideen offen gegenüberstanden und Wege suchten, um mit der Zeit schritt zu halten. Doch in der Auseinandersetzung zwischen traditionellen Kräften und den Stimmen rationaler Denker und Aufklärer siegen bisher letzten Endes immer die Traditionalisten.“

vielen Jahren eine wissenschaftlich differenzierte Analyse des Islam um einen „islamischen Modernismus“³³¹ zu ermöglichen³³².

3.4. Zusammenfassung: Migranten zwischen Individualismus und kollektivierter Orientierung

Im Kontext der dargelegten Identitätsverständnisse, wurden das Christentum und der Islam bezüglich individualisierender Merkmale betrachtet.

Die Vorstellung des Pakts zwischen Gott und seinem Volk stellt eine religiöse Grundhaltung des Judentums dar. Dieser Pakt wird im Urchristentum durch die Idee einer individuellen Beziehung des Menschen zu Gott ersetzt. Im Urchristentum hat jeder Mensch eine Beziehung zu Gott, welche durch Christus hergestellt wird. Im Glauben an Christus werden alle Menschen vor Gott gleich, d.h. aber nicht, daß sie identitätslos werden. Die Gleichheit besteht allein im, von weltlichen Gestaltungsmöglichkeiten losgelösten, Glauben. Dieser Glaube, sowie andere genannte Aspekte der christlichen Religionsform, dienen als Orientierung, wobei sie jedem Menschen die Grenzen aufzeigen, innerhalb derer er sich frei entwickeln kann. Hierdurch kann die Einschätzung folgen, daß die religiöse Ordnung des Christentums zu innerer Freiheit führt und damit die Möglichkeit einer sich selbst bewußten Entfaltung bietet. In religiösen Belangen erhält jeder Gläubige durch die Beziehung zu Gott „charismatisches Selbstbewußtsein“.

Trotz dieser Haltung schob sich im Verlauf der Vergesellschaftung urchristlichen Gedankengutes die Institution Kirche als Mittlerinstanz zwischen Gott und den Gläubigen. In dieser kirchlichen Glaubenskonstellation wird Gott, im Gegensatz zur persönlichen Bezugsperson des Urchristentums, ein psychologisches Anderes. Gott wird zum allmächtigen Gegenüber, welcher keine individuelle sondern ausschließlich eine an das Kollektiv gebundene, über die Mitgliedschaft an der Institution Kirche zu erlangende, Beziehung zum Gläubigen zuläßt.

Das Bild von Gott als großem Vater, der nur über die Institution erreichbar ist, läßt die Gläubigen innerhalb der christlichen Religionsform zu Bittstellern werden. Schutz und Segen wird für Verehrung und Dankbarkeit erwartet. Die Einhaltung der Gesetze

³³¹ Tibi in Bergedorfer Gesprächskreis 1980, S. 40 Nr. 58: „..., ich beziehe mich hinsichtlich des islamischen Modernismus lediglich auf zwei islamische Theoretiker in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Afghani und Abduh, die versucht haben, den Islam in dieser Richtung zu beleben. Das war sehr begrüßenswert, blieb aber elitär. Sie konnten die Massen mit ihrer Theorie nicht erreichen.“

³³² Kahlid in Bergedorfer Gesprächskreis 1980, S. 36 Nr. 50: „Es gibt heute in den meisten islamischen Ländern doch eine recht breite Bildungsschicht, wenn auch der Anteil der Analphabeten in vielen Ländern noch bis zu 70 oder 80 Prozent beträgt. Die Bildungsschicht in einem Lande wie Pakistan mit 81 Millionen Einwohnern ist trotzdem beachtlich. Dort wird von der Mehrheit der Intellektuellen seit Jahren ein Kampf um diese wissenschaftliche Differenzierung geführt.“

Gottes gilt als Garantie für ewiges Leben im Himmel und Erlösung von Übel und Tod. Die Kirche als Institution zwischen Gott und den Menschen entläßt den Menschen aus seiner inneren Verbundenheit mit Gott. Damit beschneidet die Institution zwar das „charismatische Selbstbewußtsein“ und macht den Menschen, bezogen auf die Religion unfrei - denn er ist abhängig von einer religiösen Gemeinschaft; dennoch ermöglicht das Christentum Freiheit in persönlichen, von der Religion unabhängigen Bereichen. Das Christentum bietet, da es keine politisch sozialen Interessen verfolgt, eine innere Freiheit zur Entwicklung einer religiös ungebundenen Persönlichkeit des Individuums.

Doch auch die Möglichkeit einer persönlichen Beziehung zu Gott, wie sie im Urchristentum gelebt wurde, ist im Gedankengut des Christentums angelegt. Beide Positionen sind immer wieder Ausgangspunkt für Diskussionen innerhalb der Institution Kirche gewesen und bis heute geblieben. Im Dualismus beider Positionen, bei gleichzeitiger Dialektik von Staat und Kirche, erscheinen individuelles Verhalten und innovative Veränderungen möglich.

Wird dieser Dualismus und die gegebene Dialektik in das Beziehungsmodell integriert, so ergibt sich folgende Bewertung: Seit der Gründung der Institution Kirche scheint das Christentum geprägt von der Dialektik des „charismatischen Selbstbewußtseins“ der Gläubigen und der kollektiviert orientierten Bestrebungen der Kirchenhierarchie. Kompromißbereitschaft und Anpassungsfähigkeit können dabei als Grundbefähigungen des Christentums gewertet werden. Sie ergaben sich aus dem Fehlen sozialreformatorischer Absichten und der prinzipiellen Anerkennung der Staatsgewalt. Diese Grundhaltungen und Fähigkeiten erscheinen im Kontext des Beziehungsmodells als Motor für eine spezifische Entwicklungsgeschichte des Christentums³³³, wobei **im Christentum der Dualismus als Erbe des judäo - christlichen Glaubens und der griechisch-römischen weltlichen Kultur bereits im Grundsatz vorhanden ist**³³⁴.

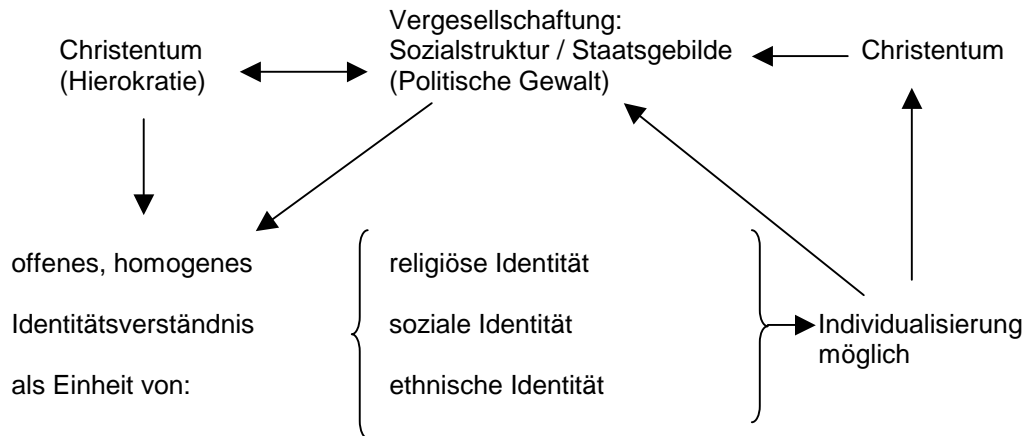
Die dargelegten Zusammenhänge unterstützen die These, welche im Dualismus von „charismatischem Selbstbewußtsein“ und kollektiviert orientiertem

³³³ Hierauf wird im nächsten Kapitel einzugehen sein.

³³⁴ Die Geschichte des Christentums ist die eines Aufstiegs von unten. Anfangs war es der Glaube der Armen im römischen Imperium (vgl. Stark 1974, S. 133) „So ist es ganz sicher, daß die Mitglieder vorwiegend aus den unteren Klassen stammten ... Sklaven, Freigelassene, Handwerker und Frauen stellten der paulinischen Gemeinde ihr größtes Kontingent. Noch am Ende des zweiten Jahrhunderts werfen Celsus und Cäcilus der Kirche vor, daß sie sich hauptsächlich aus unbedeutendem Volk rekrutiere.“ Das Christentum wuchs in gehobene Kreise, wodurch der Wunsch nach gesellschaftlicher Anerkennung laut wurde. Dies setzte eine Auswahl und Stabilisierung der religiösen Vorstellungen voraus. Für die Anerkennung als Staatsreligion hatte sich das Christentum einer bestehenden sozialen und politischen Ordnung untergeordnet und mit der Anerkennung hatte es sich gesellschaftlich etabliert. Das Christentum bildete sich aus der Unterdrückung heraus und entwickelte sich gerade aus diesem Grund, da es zur Massenbewegung wurde und sich anpassen mußte, zu einem integrierbaren Bestandteil der Gesellschaft.

Identitätsverständnis der Kirche sowie der Dialektik von Staat und Kirche eine Basis für ein individualisiertes Identitätsverständnis sehen.

Für das Christentum ergibt sich hieraus folgende Darstellung:



Diese Darstellung soll die wechselseitige Einflußnahme hervorheben. Das Christentum hatte Wirkungen auf die Sozialstruktur, wobei es jedoch die prinzipielle Autonomie der Politik anerkannte. Das Individuum und dessen Identitätsverständnis war in dieser Situation von zwei Perspektiven geprägt, wobei beide sich über viele Jahrhunderte gegenseitig bedingten. In der Fortentwicklung beider Perspektiven scheint Individualisierung möglich, wobei diese nicht ohne Wirkung auf die Vergesellschaftung blieb.

Orientiert am Beziehungsmodell von Identitätsvorstellung und religiöser Idee ergibt sich für den Islam ein anderes Bild: Die relative Freiheit des Individuums durch charismatisches Selbstbewußtsein sowie eine Dialektik von Staat und Religion, scheinen im Dogma des Islam nicht, wie innerhalb des Christentums, angelegt. Mit dem Islam wurde eine allumfassende Ordnung geschaffen, welche im Kern ein religiöses Recht formulierte, das von den Gebetsriten bis hin zu Besitzrechten auch soziale Faktoren bestimmen soll. Die Einheit von Hierokratie und politischer Gewalt, als Ausdruck des allumfassenden religiösen Gesetzes, ist dabei außerordentlich bedeutungsvoll.

Die Dogmatik des Islam bindet den Gläubigen in die religiöse Gemeinschaft, welche durch die Religionsform gegeben ist (Umma), ein. Innerhalb der Umma stellt der Islam zugleich ein Sozial- und Lebenssystem dar. Das Verhalten, die Gestaltung der Beziehungen der Menschen untereinander und damit auch das Sozialverhalten wird durch die Offenbarung sowie andere dargelegte religiöse Aspekte kollektiviert, so daß sich hierdurch eine Unterordnung des Individuums als *makhluq* herleiten läßt. Individualisierung scheint innerhalb muslimischer Sozialisation somit nur bedingt

möglich, da die Individualität durch das kollektivierte Denken, entsprechend dem Prinzip: „Ich bin muslimischer Araber, Türke usw., also bin ich“, unterdrückt werden kann.

Daß der Islam, obgleich er sich auf die gleichen Quellen (Judentum/Christentum) der westlichen Kultur zurückführen läßt, sich dennoch in anderer Weise entwickelt hat, kann auf dieses psychosoziale Phänomen zurückgeführt werden. Durch die Anbindung individueller Religionsmotivationen, durch das islamische Dogma, an das Kollektiv Umma, erscheint dem Islam, eine Unterdrückung bzw. Einschränkung der Entwicklungsmöglichkeiten zur Individualisierung immanent. Hierdurch ergibt sich die Bewertung, daß im Kontext fehlender Dialektik von Staat und Religion, reformistisches Denken der Individuen nur sehr einschränkt entstehen kann. Die ablehnende Haltung gegenüber eines philosophischen Hinterfragens der religiösen Gesetze, wie es sich auch im normativen Verbot einer Übersetzung des Koran ausdrückt, unterstützen diesen Sachverhalt.

Das islamische Dogma sieht eine prinzipielle Einheit von Religion, Staat, Kultur und sozialer Gesellschaftsordnung vor, welche eine Gestaltung aller Lebensbereiche durch die religiöse Offenbarung fordert. Diese, dogmatisch monolithische Auffassung von religiösem Gesetz und Politik, fordert die Haltung des Gläubigen, daß seine Religionsform nur dann richtig gelebt werden kann, wenn ein islamischer Staat, frei von jeder anderen Herrschaft und Opposition, das Gesetz des Koran in einem kulturell-religiös-politischen System verwirklicht³³⁵.

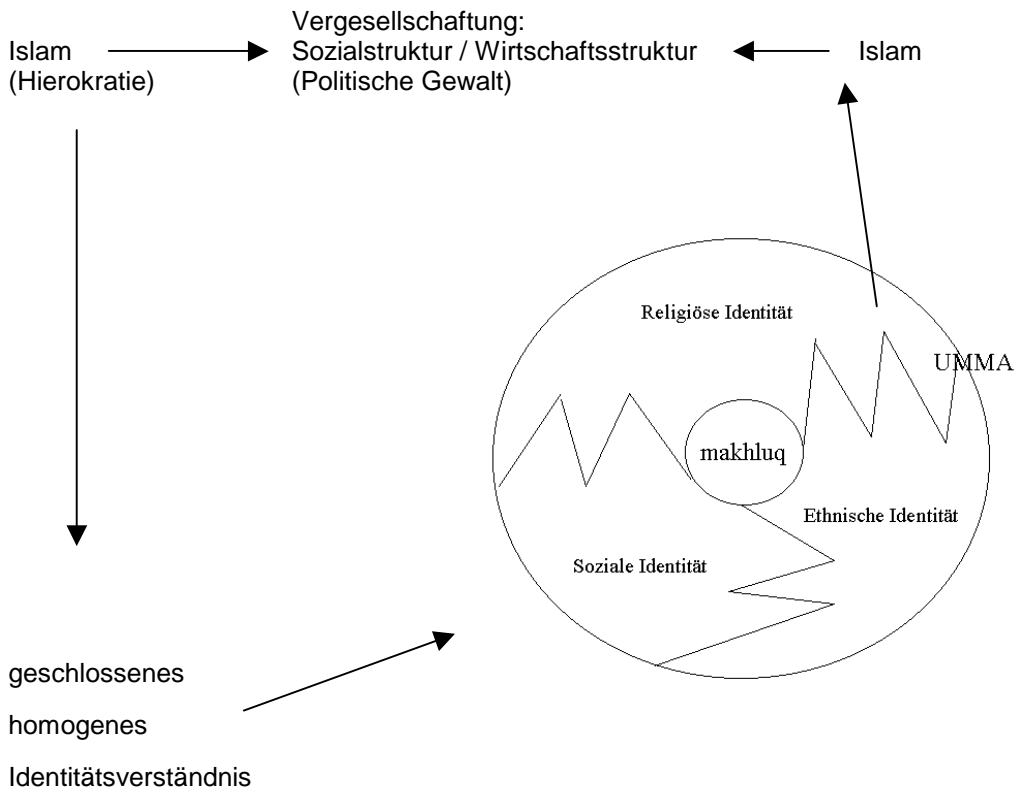
Die Geschichte des Islam kann deshalb als eine Geschichte im Spannungsfeld zwischen dem Ideal eines religiös-politischen Systems und der Realität weltlicher Gegebenheiten gewertet werden³³⁶. Seinem Wesen nach kann und darf der Islam nicht auf das grundlegende offenbarte Prinzip der Einheit von Staat und Religion verzichten³³⁷.

³³⁵ Khoury A. T. 1985, S. 111: „Aber das klassische Rechtssystem des Islams kennt nur das eine Modell: Die Muslime bilden die Mehrheit in einem Staat, der nicht-islamische Minderheiten toleriert.“

³³⁶ vgl. hierzu Fußnote Nr. 307 sowie Köster 1986, S. 195: „Gerade diesem Umstand (der fehlenden Unterscheidung von ‘rein weltlichen’ und ‘rein religiösen’ Lebensbereichen, sowie fehlender ‘Aufklärung’ und moderner Technik und Zivilisation - Anmerkung der Vfs.) scheint es der Islam zu verdanken, daß er noch weitgehend das geblieben ist, was er ursprünglich sein wollte: nicht nur eine ‘Religion’ im engen Sinne, sondern zugleich eine gesellschaftliche, soziale, politische Verfaßtheit ..“

³³⁷ „Aus diesem Grund spricht Tibi davon, daß der „moderne Islam“ sich nicht aus dem islamischen Dogma herleiten läßt - siehe Fußnote Nr. 348

Für den Islam ergibt sich aus diesen Aspekten folgende Darstellung:



Im Gegensatz zum Schaubild bezüglich des Christentums müssen bei diesem Schaubild die einseitigen Einflüsse deutlich hervorgehoben werden. Der Islam als starre Religionsform läßt in seiner Dogmatik keine Dialektik zu. Da das Individuum, entsprechend des religiösen Dogmas, als „makhlūq“ zwar Pflichten gegenüber der Umma aber keine individuellen Rechte hat, kann sich das Individuum nicht als autonomes Subjekt, dieser Doktrin gegenüberstellen. Die fehlende Dialektik kann zu einer einseitigen Einflußnahme des Islam auf die Sozial- und Wirtschaftsstrukturen führen, die durch die Individuen in entsprechender (kollektiviert orientierter) Weise unterstützt wird. Es scheint, als habe der Islam als starre Religionsform durch die fehlende Dialektik von Individuum und Dogmatik, sowie die fehlende Auseinandersetzung von Staat und Religion eine innere Säkularisierungsdynamik, wie sie innerhalb des Christentums möglich war, verhindert³³⁸.

Doch auch im Islam ergaben sich Veränderungen bezüglich der Religionsmotivationen. Mit der Verinnerlichung der religiösen Offenbarung als Prinzip

³³⁸ Vgl. Köster 1986, S. 194f: Die Muslime stehen unter der Autorität von Koran und Sunna. „Diese beiden „Glaubensquellen sind ihrerseits Spiegelbild konkreter sozio-kultureller Gegebenheiten, daß heißt, sie stammen weitgehend aus der Gründerzeit des Islam, und selbst da, wo sich der Islam im Laufe der Geschichte erstaunlich gut anzupassen vermochte (Indonesien, Afrika), ist die gesellschaftliche, kulturelle und geschichtliche Verfaßtheit dieser Länder den statisch-traditionellen Gesellschaften zuzuordnen. Wie die Arabischen Länder sind sie bis heute noch weitgehend vom Prozeß der ‘Aufklärung’, von moderner Technik und Zivilisation, der Unterscheidung von ‘rein weltlichen’ und ‘rein religiösen’ Lebensbereichen verschon geblieben.“

der Liebe von und zu Gott bot der Sufismus eine, wenn auch nur eingeschränkte, Möglichkeit der Verschiebung dieses Grundprinzips, welche nicht als Säkularisierung mißverstanden werden sollte. Die frühe Kritik am Kalifat durch politisch-weltliche Herrscher, sowie die Konzentration auf einen sufistisch-emotionalisierten Islam, führten zu einer gewissen Lösung des Islam vom politisch-wirtschaftlichen Geschehen. Antes und Uhde bezeichnen diese Entwicklung des Islam als steten Prozeß der Säkularisierung des Islam³³⁹. Doch dieser Einschätzung widerspricht die jüngere Geschichte des Islam. Hier sollte vielmehr die Verschiebung der Glaubensschwerpunkte, der Religionsmotivationen, gesehen werden.

Der Kolonialismus europäischer Staaten und die Ausweitung des Christentums verliefen zu dieser sufistischen Entwicklung parallel, und ihr Einfluß auf die Zurückdrängung und Machtbeschneidung des Islam sind nicht zu unterschätzen³⁴⁰. Zwar gab und gibt es Modernisten, welche den Islam in seinen Inhalten und Gebräuchen so darzulegen suchen, daß er sich auch auf die moderne Zeit sinnvoll darstellen läßt, doch blieb und bleibt ihr Einfluß sehr beschränkt³⁴¹. Die Tendenzen zu einer Modernisierung und Liberalisierung konnten immer wieder unterdrückt werden³⁴², da sie ausschließlich in intellektuellen Kreisen Fuß faßten und kaum Auswirkungen auf die breite Bevölkerung mit niedrigem Bildungsniveau hatten.

Islamisch orientierten Gesellschaften war und scheint auch heute noch, aufgrund der Dogmatik des Islam und des hieraus erwachsenden Selbstverständnisses der Gläubigen, eine Potenz zum Widerstand gegenüber gesellschaftlicher Veränderungen bzw. heute gegenüber der Moderne gegeben³⁴³. Das Konzept von *din wa dawla*³⁴⁴ scheint einem dialektischen

³³⁹ Antes, Uhde 1972; S. 83ff

³⁴⁰ Heller, Mosbahi 1998, S. 13: „... die traumatische Begegnung mit den europäischen Kolonialmächten rissen die arabisch-islamische Welt aus ihrer jahrhundertlangen Erstarrung und öffneten ihr die Augen über den großen Vorsprung Europas im Bereich der Wissenschaft, der Technik und der politisch-gesellschaftlichen Kultur. ... Diese politisch-religiösen Reformer leiteten jenen geistig-kulturellen Aufschwung ein, den die Historiker später als die islamische Renaissance . die *Nahda* . bezeichneten.“

³⁴¹ Heller, Mosbahi 1998, S. 12: „Weder der Sufismus noch die verschiedenen rationalistischen Strömungen, die sich im Osten wie im Westen des islamischen Reiches, in Bagdad und in Cordoba, seit dem 9. Jahrhundert entwickelt hatten, konnten die von den politischen und religiösen Autoritäten getragene Orthodoxie besiegen.“

³⁴² dies. S. 15: „Die katastrophale militärische Niederlage gegen Israel im Jahre 1967 versetzte den Ideen der *Nahda* den endgültigen Todesstoß. Dieses traumatische Erlebnis zerstörte nicht nur das Vertrauen der arabischen Völker in ihre Regierungen, es schürte gleichzeitig den Haß gegenüber dem Westen, der auf der Seite des israelischen Aggressors stand. Wie einst nach der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen zog sich die arabische Welt wieder auf sich selbst zurück, flüchtete sich - angesichts einer desolaten Gegenwart und einer unsicheren Zukunft - in ihre 'glorreiche Vergangenheit' und suchte ihr Heil in der reinen, ursprünglichen Lehre des Islam.“

³⁴³ dies. S. 26: „Ein zentrales Thema unserer Anthologie ist der Widerstand der arabisch-islamischen Welt gegenüber der Moderne.“

³⁴⁴ Arkoun 1987: „*din wa dawla*“ => Staat und Religion als religiös begründete gesellschaftliche Einheit

Verhältnis von Staat und Religion zu widersprechen. Daneben erscheint auch die völlige Hingabe und Auflösung der Individuen in kollektiviert orientierter Anerkennen und Umsetzen der Lebensvorschriften des Koran, im Rahmen der Umma, eine Emanzipation des Einzelnen von seinem Glauben und somit eine reformistische Erneuerung des Islam von Innen weitgehend zu verhindern. Entsprechend dieser Gesichtspunkte kann der Islam bis in die heutige Zeit als eher starre Religionsform gewertet werden.

Dennoch können heute sowohl säkulare Strömungen nachgewiesen als auch länderspezifische Entwicklungen mit modernen Strukturen festgestellt werden. In der laizistischen Türkei, in welcher eine Trennung von Staat und Religion verfügt wurde, ist eine Gesellschaftsstruktur vorhanden, die als nominell säkular bezeichnet werden kann. Doch die Entwicklungen seit Einführung unterschiedlicher Institutionalisierungsebenen in der Türkei zeigen deutlich die bestehenden Diskrepanzen der Bezugsbereiche³⁴⁵. Bei der Einschätzung des laizistischen Systems in der Türkei muß auch beachtet werden, daß die Veränderungen durch Atatürk nicht auf dem Hintergrund eines arabischen Islam, sondern auf der Basis eines „feudal-militärisch“ strukturierten osmanischen Islam zu sehen sind³⁴⁶.

Im Kontext der vorliegenden Arbeit stellt sich die zentrale Frage, inwiefern sich die, von Atatürk politisch verordnete, Trennung der Gesellschaftsebenen im Identitätskonzept der Individuen bereits reflektieren³⁴⁷. Lassen sich bestehende Konflikte in der Türkei auf das islamisches Identitätsverständnis zurückführen? Entsprechen diese Konflikte jenen, die in der Bundesrepublik bei Migranten nachzuweisen sind?

Untersuchungen haben einen Zusammenhang von Bildungsniveau und Bindung an den Islam bestätigt. Dies bedeutet im Kontext dieser Arbeit, daß ein Wechsel des Identitätsverständnisses bzw. ein Wandel der sozialen Perspektive (von der zweiten in die dritte Perspektive) in Abhängigkeit des Bildungsniveaus eines Muslims möglich ist. Dabei muß aber bedacht werden, daß die konzentrierte Bindung an den Islam bei niedrigem Bildungsniveau an der dargestellten Dogmatik orientiert ist³⁴⁸. Daneben ist

³⁴⁵ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1991, S. 111-117, S. 116: „Die energische Säkularisierungspolitik unter Atatürk hatte den jahrhundertealten Orientierungsprinzipien der breiten Bevölkerung den Boden entzogen, ohne daß sich gleichzeitig ein neues Wertesystem umfassend etablieren konnte. In das entstandene Vakuum kann - verstärkt durch enttäuschte Hoffnungen auf eine Verbesserung der Existenzbedingungen - die verdrängte Religion erneut einströmen.“

³⁴⁶ Tibi 1991, S. 70f: „Bis zu seinem Ende im 13. Jahrhundert war das arabisch-islamische Reich eine der größten Weltzivilisationen und -kulturen. Das Osmanische Reich, das im 14. Jahrhundert gegründet wurde, war zwar auch ein islamisches Weltreich. Es war aber feudal-militärisch und brachte keine Hochkultur hervor. Dieses Reich war der aufblühenden bürgerlich-demokratischen Kultur in Europa unterlegen; es desingnierte und wurde 1924 endgültig aufgelöst. Der Islam, der einst eine Hochkultur war, degenerierte unter den Osmanen; ... Der moderne Islam ist von dieser Situation geprägt.“

³⁴⁷ Hierauf wird in Kapitel 4 ausführlich einzugehen sein.

³⁴⁸ Tibi in Bergedorfer Gesprächskreis 1980, S. 37 Nr. 51: „Ich kenne aus meiner wissenschaftlichen Arbeit das ganze islamische Schrifttum, aus dem deutlich wird, daß der moderne Islam nicht aus dem islamischen Dogma ableitbar ist.“

die Einschätzung von Bedeutung, daß viele Muslime ihrer Religion emotional zugehören und eine Frömmigkeit leben, die sie durch ihre Sozialisation erfahren haben³⁴⁹. Hierdurch vermischen sich oft Aspekte der Volkskultur mit dem Islam, da diese Gläubigen über eine unzureichende kognitive Reflexionsebene verfügen. Diese Einschätzung bedeutet jedoch, bei einem gesellschaftlich gegebenen eher niedrigen Bildungsniveau der türkischen Bevölkerung aber auch bezüglich der Migrantenbevölkerung in der Bundesrepublik³⁵⁰, daß der mögliche Schritt der Perspektiventwicklung, für die Mehrheit der Bevölkerung bzw. der Migranten eher nicht möglich erscheint³⁵¹.

Somit konzentriert sich die Frage eines möglichen Konfliktpotentials in der Migrantensituation auf die Frage, inwiefern Muslime in der Bundesrepublik das traditionell-kollektiviert orientierte Identitätsverständnis repräsentieren.

Geht man davon aus, daß die Mehrzahl der Muslime eher ein niedriges Bildungsniveau haben, so ist für diese Menschen eine Sozialisation, die in ihrem Schwerpunkt am Islam orientiert war, anzunehmen. Auch wenn diese Muslime aus der laizistischen Türkei stammen, so kann durch die familiäre Erziehung eine konzentriert auf den Islam ausgerichtete Erziehung angenommen werden. Dabei muß auch bedacht werden, daß die Kollektivform der Türkei, als „traditionelle Gemeinschaft“ im Übergang zur „innengelenkten Gesellschaft“, gewertet werden kann.

Somit ist anzunehmen, daß die Mehrzahl der muslimischen Migranten mit einem traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis nach Deutschland kommen, sofern ihre Sozialisation im Heimatland stattfand. Diese Migranten treffen in Deutschland auf ein ihnen völlig fremdes Identitätsverständnis, wobei dies nicht nur von den einzelnen Individuen sondern auch von der deutschen Gesellschaftsform und ihrer spezifischen Lebensweise repräsentiert wird. Die Konfrontation mit dem Pluralismus der Moderne führt in mehrdimensionaler Weise zu Problemen, wobei im Kontext dieser Untersuchung eine Beurteilung bezüglich der religiösen Dimension vorgenommen werden soll³⁵².

³⁴⁹ Kandil 1998, S. 80: „Handelt es sich doch oft um Menschen, die der eigenen Religion im wesentlichen *emotional* zugehören und sonst nicht sehr viel darüber *wissen*, was besagen will, daß die kognitive Reflexionsebene recht unterbelichtet ist. Entsprechend kann man beobachten, wie sie dazu neigen, eine Frömmigkeit zu leben, wie sie sie von zuhause her gewohnt waren ...“

³⁵⁰ 75% der Muslime in der Bundesrepublik sind Türken, wobei deren Bildungsniveau für 75% mit keinem und bis zu fünf Jahren Schulbesuch angegeben ist. Etwas 56% der Muslime in der Bundesrepublik weist somit ein eher niedriges Bildungsniveau auf. Dieses Bildungsdefizit sollte im Interesse der Homogenisierung der Lebensbedingungen von Migranten aufgehoben werden.

³⁵¹ In diesem Zusammenhang wird im nächsten Kapitel auf die Suche der Muslime nach spezifisch moderner Identität z. B. durch die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) einzugehen sein. Kandil 1998, S. 80: „Bei diesen Heranwachsenden, und vor allem bei ihren Eltern, wäre eine *religiöse Aufklärung* im oben angedeuteten Sinne in der Tat von Nöten.“

³⁵² Auf diese Problematik ist Kandil eingegangen, wobei er fordert (1998, S. 80): „... Eltern wie Kindern gleichermaßen *religiös fundierte Ansätze* zu bieten, die ihnen den unbefangenen Umgang mit dem

Deshalb wird auf die Diskrepanz des muslimischen zum modernen Identitätsverständnis im folgenden Kapitel eingegangen, wobei das spezifisch moderne Identitätsverständnis dem islamischen traditionell-kollektiviert orientiertem Identitätskonzept gegenübergestellt wird.

Pluralismus als solchem erleichtern oder sie gar damit *von Innen her* versöhnen, ohne daß ihre religiöse 'Selbstgewißheit' beeinträchtigt würde.“

4. Religiös bedingter Kulturkonflikt in der modernen Gesellschaft

Um ein mögliches Konfliktpotential im Identitätsverständnis des Individuums, innerhalb des spezifischen sozialen Umfelds der Moderne, im Rahmen der religiösen Sozialisation, nachzuweisen, müssen beide Bereiche hinreichend erläutert werden. Die Stellung des Individuums und dessen hieraus resultierendes tendenziell-individualisiert bzw. traditionell-kollektiviert orientiertes Identitätsverständnis wurde für die beiden zu betrachtenden Religionsformen idealtypisch dargelegt. Dem gegenüber soll nun die Moderne mit ihrem parcellierten Identitätsverständnis, mit einem hohen Maß an Individualisierung, sowie der „quasi-religiöse“ Charakter der Moderne erörtert werden.

4.1. *Individualisiertes Identitätsverständnis in der Moderne*

Ähnlich dem Vorgehen bei den beiden Religionsformen soll auch das Individualisierungspotential der westlichen Moderne dargelegt werden. Dabei müssen spezifische entwicklungsgeschichtliche Aspekte berücksichtigt werden, da die westliche Moderne als ein abendländisches Phänomen zu werten ist.

Historische Auslöser der abendländischen Moderne sind schon im Mittelalter zu finden und lassen sich durch die Entwicklung des asketischen Protestantismus, die Aufklärung bzw. den Aufklärungsprozeß sowie die Industrialisierung ergänzen.

Weber konzentrierte sich bei seinen religionssoziologischen Betrachtungen auf die Auswirkungen kalvinistischer Identitätsbedingungen auf die wirtschaftliche Arbeits- und Berufsethik. Die Lebenseinstellung der innerweltlichen Askese wurde, nach Weber, durch die kalvinistische Prädestinationslehre bedingt. Diese Lehre definierte das Verhältnis von irdischem Handeln und religiösem Leben auf neue Art³⁵³. Die Verleugnung intensiver, sowohl positiver als auch negativer Gefühlsregungen, wurde durch die „unbedingte Gottferne und Wertlosigkeit alles rein Kreatürlichen“³⁵⁴ gefordert. In logischer Folge mußte sich der Puritaner zu einem „illusionslosen und pessimistischen“³⁵⁵ Individualisten entwickeln. Als solcher ging er nur aus innerlich individualistischen zweck- oder wertrationalistischen Motiven heraus, soziale

³⁵³ vgl. Weber GARS I, S. 8

³⁵⁴ GARS I, S. 95

³⁵⁵ ders.

Beziehungen ein³⁵⁶. Da Gefühle von Haß oder Liebe auch die Arbeit im Beruf beeinflussen können, forderte die kalvinistische Lehre einen, in seinen Gefühlen gegenüber Anverwandten, Geschäftspartnern oder Glaubensbrüdern, nüchternen Menschen. Durch diesen Gefühlsrationalismus waren neue Geschäftsbedingungen gegeben, die die Arbeits- und Wirtschaftswelt, nach Webers Einschätzung, revolutionierten.

Daneben zwang die religiöse puritanische Vorstellung, daß eine Erleichterung von drückendem Schuldbewußtsein nicht durch Beichte möglich ist³⁵⁷, zu neuen Wegen der „Heilsgewinnung“. Mit großem Selbstvertrauen erachtete sich ein Rechtgläubiger als von Gott auserwählt, wobei jegliche Selbstzweifel an dieser Auserwähltheit, als Anfechtungen des Teufels, zurückgewiesen wurden. Jeglicher Mangel am notwendigen Selbstvertrauen wurde als Zeichen nicht ausreichenden Glaubens gewertet. Im Dienste Gottes sollte der Gläubige, durch rastlose Tätigkeit, die Gewißheit erhalten, daß er als handelndes Werkzeug des göttlichen Willens tätig sei. Vormalig gegebene Möglichkeiten zur Erlangung göttlichen Heils, die kirchlich-sakramentalen oder die außerweltlich asketischen, sowie gute Taten, wurden als menschliche Werkheiligkeit abgelehnt. Die Verrichtung der beruflichen Pflichten wurde zu einer spezifischen Form der Andacht³⁵⁸. Im aktiven Berufsleben wurde die Gnade Gottes zur Gewißheit³⁵⁹. Reichtum ohne sündigen Lebensgenuß wurde als Ergebnis erfolgreichen Arbeitens zum Indikator gottgefälligen Verhaltens und damit zur Pflicht des guten gottgefälligen Geschäftsmannes³⁶⁰.

Als Folge der religiösen Überzeugung von der göttlichen Auserwähltheit des Einzelnen wurde die bedingungslose Erfüllung beruflicher Pflichten zum Bestandteil des Identitätsverständnisses. Dabei führte diese Einstellung den Puritaner zu einem Einsiedlerdasein innerhalb der Welt³⁶¹, er wurde zum Individualisten. Zusammenfassend beurteilt, führte, nach Weber, eine Religionsform mit ihren

³⁵⁶ Weber GARS I, S. 234: „Die allerstärksten individuellen Interessen der sozialen Selbstachtung wurden von ihnen in den Dienst jener Anzucht, also auch dieser individuellen Motive und persönlichen Eigeninteressen in den Dienst der Erhaltung und Propagierung der >bürgerlichen< puritanischen Ethik mit ihren Konsequenzen gestellt. Dies ist das absolut Entscheidende für die Penetranz und Wucht der Wirkung.“

³⁵⁷ vgl. ders. S. 94: Kein Prediger, kein Sakrament und keine Kirche konnten dem Menschen Heil vermitteln. Dies bedeutete den „Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils“, was Weber als „das absolut Entscheidende“ bezeichnet.

³⁵⁸ Weber untersuchte die Schriften puritanischer Theoretiker und isoliert aus ihnen die Motivationen zu rastloser Arbeit, wie: „Wer nicht arbeitet soll auch nicht essen.“, ders. S. 171, Jeder, ob arm oder reich, muß zum Ruhme Gottes arbeiten, Ein arbeitssames Leben entspricht den puritanischen Vorstellungen religiöser Frömmigkeit. Ders. S. 172: „Denn für jeden ohne Unterschied hält Gottes Vorsehung einen Beruf bereit, den er erkennen und in dem er arbeiten soll, und dieser Beruf ist ... ein Befehl Gottes an den einzelnen, zu seiner Ehre zu wirken.“

³⁵⁹ ders. S. 171: „Die Arbeitsunlust ist Symptom fehlenden Gnadenstandes.“

³⁶⁰ ders. S. 176: „Als Ausübung der Berufspflicht aber ist es (das Streben nach Reichtum) sittlich nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten.“

³⁶¹ vgl. Weber PE sowie GARS I, S. 95f

spezifischen religiösen Vorstellungen zu einer sittlichen Qualifikation eines weltlichen Lebensaspekts, des Berufslebens. Durch den asketischen Protestantismus wurde ein religiöses Ethos in das Berufsleben getragen und ließ hierdurch eine Allianz des kapitalistischen Geistes mit asketischem Protestantismus entstehen. **Für Weber resultierte somit der “moderne Wirtschaftsmensch“ aus den religiös motivierten asketischen Lebensbedingungen des Puritaners. Mit seiner Protestantismusthese definierte Weber die Entwicklung zur Moderne als religionssoziologisches Phänomen, welches in seiner Wirkgeschichte noch heute nachweisbar ist³⁶². Dabei ist der Aspekt der Individualisierung des Puritaners von zentraler Bedeutung.**

Die Entwicklungen zur Moderne, deren Wurzeln im Humanismus und Calvinismus gesehen werden können, können im Zusammenhang dieser Arbeit nur angedeutet werden. Hierbei soll deutlich werden, daß vorgegebene Entwicklungstendenzen in der Phase der Aufklärung weiter entfaltet wurden. In diesem Zusammenhang erscheinen vier Grundentwicklungen als wesentlich, die sich in der Folgezeit zu eigenständigen Entwicklungslinien formierten. Dabei liegt ihr jeweiliger Ausgangsimpuls in der Lösung von ihrer religiösen Gebundenheit:

1. - wissenschaftliche Forschung und Erkenntnis wurde von religiösen Weltbildvorgaben unabhängig³⁶³,
2. - die Legislative wurde von Religion und Konfession unabhängig³⁶⁴,
3. - soziale Prozesse und soziale Kontrolle wurde vom Einfluß religiöser Institutionen befreit³⁶⁵,
4. - geschichtliche Entwicklungen und Zukunftsvorstellungen wurden von Religion und Konfession losgelöst, wodurch die Bildung eines eigenständigen historischen Bewußtseins, der moderne Historismus³⁶⁶ eingeleitet wurde.

Das Ziel der Aufklärung, die praktische und faktische Emanzipation von religiösen Vorgaben, wurde auf mehreren gesellschaftlichen Ebenen umgesetzt. Als geistige Basis diente die Idee der Vernunft. Diese vernunftorientierte Grundhaltung führte zu damals unvorhersehbaren gesellschaftlichen Folgen, da sie in das Netz sozialer

³⁶² vgl. Weber GARS I, S. 192

³⁶³ vgl. Lübke 1986, S. 10

³⁶⁴ In seinen Ausführungen zur französischen Verfassung macht W. Schmale (1988) deutlich, wie die Verfassung als Instrument weltlicher Stabilität und Rechtfertigung menschlichen Handelns notwendig wurde.

³⁶⁵ vgl. Lübke 1986, S. 11

³⁶⁶ Lübke (1986) bezeichnet die Ausbildung eines historischen Bewußtseins als Reaktion der Menschheit auf die fortschreitende Dynamisierung der zivilisatorischen Entwicklung (S. 12f). Schmale 1988, S. 22: „Immer wichtiger wird die Erfahrung, daß die Welt von Menschen gestaltbar, auch beherrschbar ist. ... Dies beinhaltet die Erfahrung der Zukunft, Zukunft als etwas Planbares, als etwas, über das schon jetzt mit Gewißheit und Zuversicht gesprochen werden kann.“

Beziehungen eingriff. Aus der Möglichkeit vernunftorientierten Handelns erwuchs eine menschliche Gestaltungs- und Lenkungskraft, welche die weitere Entwicklung der Lebensbedingungen bestimmte³⁶⁷.

Die Aufklärung stellte einen Prozeß der Umorientierung des Weltverständnisses von Gott auf den Menschen dar. Vor der Aufklärung waren alle Bereiche der Institutionalisierung von religiösen Anschauungen geprägt. Mit der Aufklärung, und der damit verbundenen Lösung von religiösen Vorgaben, fand eine Trennung der Bereiche in Institutionalisierungsebenen statt, welche jeweils an unterschiedlichen Werte-, Normen- und Sinnsystemen orientiert waren und sind³⁶⁸. Als Impuls für einen Prozeß der Umorientierung und Trennung in Institutionalisierungsebenen kann der Aufklärung und ihrer emanzipatorischen Wirkung³⁶⁹, eine entscheidende Stellung auf dem Weg zur modernen Gesellschaft der westlichen Welt zugesprochen werden.

Das Zurückdrängen der Religiosität mit der Einschätzung, daß Gott allgegenwärtig und unmittelbar auf das alltägliche Leben und die damit verbundenen Lebensumstände einwirkt, forderte andere Erklärungsmodelle³⁷⁰. Die Wissenschaft mit ihren sich entwickelnden Einzelwissenschaften war in diesem Zusammenhang gefordert. Der Wissenschaft, mit ihrem Interesse der Erkundung alles Seienden, fiel die Aufgabe zu, eine ideale Lebens- und Seinsgestalt zu finden. Durch die religiös ungebundene Betrachtung der Natur wurde der Wissenschaft eine vermeintlich objektive Betrachtung und Bewertung ihres Untersuchungsgegenstandes möglich. Die hieraus gewonnenen Ergebnisse sollten die bisherigen religiösen Antworten auf Kontingenzfragen ablösen. Hierdurch erhielt die Wissenschaft eine Aufgabe, welche als „gegenreligiöses oder quasireligiöses Programm“ bezeichnet werden kann. Sie sollte Antworten auf Kontingenzfragen liefern, die letztlich eine fast völlige Lösung von Religion möglich machen sollten.

Mit der Anerkennung bereits bestehender naturwissenschaftlicher Erkenntnisse von Kopernikus, Galilei und Kepler wurde die christlich-religiöse Weltdeutung ihres bis dato bestehenden dogmatischen Absolutheitsanspruchs beraubt. Die stete Weiterentwicklung innerhalb der Wissenschaften bestätigte den errungenen Anspruch auf eine notwendige Lösung der Wissenschaft von religiösen Weltbildvorgaben. Im Konkurrenzkampf der beiden Bereiche, welche die Wirklichkeit zu schildern und zu

³⁶⁷ Schmale 1988, S. 25: „Der sich auf dem Hintergrund der Marginalisierung Gottes abzeichnende Bewußtseinshorizont ist der einer umfassenden Gestaltungs- und Lenkungskraft des Menschen, der, auf seine Vernunft bauend, sich so gesehen auf den Thron des Schöpfers setzt.“

³⁶⁸ vgl. hierzu die Ebenen der Institutionalisierung, wie sie auf Seite 20f dargelegt wurden.

³⁶⁹ Tibi 1991, S. 8: „Das gegenwärtige Gerede von einem postmodernen Zeitalter darf von der emanzipatorischen Leistung der kulturellen Moderne nicht ablenken.“

³⁷⁰ Schmale 1988, S. 20: „Der entscheidende Aspekt besteht vielleicht darin, daß der Glaube an ein unmittelbares Einwirken Gottes auf das alltägliche Leben Schritt für Schritt zerbröckelt.“

erklären suchten (Christentum und vernunftorientierte Wissenschaftsgläubigkeit), unterlag, in Verbindung mit der Emanzipation und Selbstentfaltung des Individuums, der dogmengebundene Bereich, da dieser, im Sinne der aufklärerischen Gedanken, keine vernunftsmäßig nachvollziehbaren Antworten bot.

In der Folgezeit wirkten wissenschaftliche Erkenntnisse in zunehmendem Maße auf die Lebensbedingungen der Menschen. Dieser Zusammenhang erlangte in der Epoche der Industrialisierung einen weiteren sozial wirksamen Höhepunkt³⁷¹. Die Auswirkungen der Industrialisierung sind heute in allen Gebieten des menschlichen Lebens spürbar. Dieser Prozeß der gegenseitigen Einflußnahme von Wissenschaft und Gesellschaft, bei stetem Fortschreiten der Entwicklung, ist bislang noch nicht zu einem Abschluß gekommen, obgleich er bereits etwa zweihundert Jahre anhält. Dabei wurde und wird dieser anhaltende Prozeß als „Fortschritt“ gewertet. Während historische Prozesse vorindustrieller Zeit stets zu einem Gleichgewicht führten, der einige Jahrhunderte die Menschheit bestimmte³⁷², bewegt sich die Menschheitsgeschichte seit der Industrialisierung in einem anhaltenden Prozeß der Veränderung, dessen Ende nicht absehbar ist. Dabei ist neben der Wissenschaft, die Wirtschaft, mit ihrem immanenten Gewinnstreben, als markantes Merkmal der Moderne zu nennen³⁷³.

Neben den wissenschaftlichen und kulturellen Veränderungen ist das Individuum, mit seinem Denken und mit seinem spezifischen Identitätsverständnis, als wesentlicher Aspekt der Aufklärung zu betrachten. Mit dem Humanismus gewann die Ausbildung der Sittlichkeit und der Persönlichkeit an Bedeutung, wodurch der Grundstein des Individualgedankens gelegt wurde. Hierauf konnte der Wunsch auf autonome Daseinsbewältigung des Menschen, losgelöst von der Notwendigkeit transzendenter Macht, aufbauen³⁷⁴. Ohne das zur Selbstverständlichkeit gewordene Bewußtsein, des von einer transzenten Macht gelösten Daseins, hätte eine Gesellschaftsentwicklung in dieser Weise nicht stattfinden können³⁷⁵. Das gesellschaftliche Bewußtsein einer Existenz, die nicht durch Transzendenz bestimmt ist, muß als ein entscheidender Faktor der westlichen Entwicklung zur Moderne

³⁷¹ Schmale 1988, S. 23: „Die Entwicklung und Anwendung neuer Techniken bedarf keiner jederzeit gegenwärtigen Vorstellung von Gott, begünstigt also die Marginalisierung, widerspricht aber auch nicht genuin der Vorstellung von Gott, ‘erzwingt’ also keine Marginalisierung.“

³⁷² Prokasky, Tabaczek 1988, S. 7: „Alle früheren Veränderungsschübe führten nach einiger Zeit zu neuen Gleichgewichten, innerhalb derer das Leben der Menschen durch Jahrhunderte in den annähernd gleichen, langfristig vorhersehbaren Formen ablief.“

³⁷³ vgl. Gössmann 1978, S. 106

³⁷⁴ Bartl 1990, S. 239: „Die Möglichkeit von Säkularität als autonomer Daseinsbewältigung des Menschen ist ein theologisches Sachproblem und nicht nur eine äußerlich an die Theologie herangetragene Frage.“

³⁷⁵ ders. S. 104: „Europa dagegen war durch seine geistige Situation besser gerüstet. Die griechische Philosophie und das christliche Denken hatten schon lange vorher eine Einstellung zur Welt geschaffen, welche allmählich die neuzeitliche Industrialisierung ermöglichte.“

gewertet werden³⁷⁶. Die vier genannten Entwicklungslinien führten zu einer Reduktion der religiösen Vorstellungen auf einen persönlichen Bereich innerhalb eines Identitätsverständnisses, welches als parcelliertes Konzept, ein hohes Maß an Individualisierung zuläßt. Als persönliche Glaubensmöglichkeit blieb die christliche Religionsform bestehen, während ihre Wirkung auf gesellschaftliche Bereiche zurückging.

Dabei wurde der moderne Fortschritt durch das Verlangen nach individueller Entfaltung und die Herausbildung eigener Identität, von einzelnen Persönlichkeiten (Wissenschaftler, Unternehmer und dgl.) vorangetrieben. Breite Bevölkerungsschichten unterstützten diesen Prozeß durch eine gesellschaftliche Anerkennung des Fortschritts. Es stellt sich die Frage, wieso es zu einer kollektiven Anerkennung kam? **Die vormalig dominante Vergesellschaftung des Christentums wurde zurückgedrängt. Doch, wenn diese Entwicklung des Christentums innerhalb der Modernitätsentwicklung als Rückdrängen der christlichen Vergesellschaftung gewertet wird, muß nach der „Ersatzstruktur“ gefragt werden. Mußten nicht andere Orientierungspunkte, wie Schmale es nennt³⁷⁷, gefunden und etabliert werden?**

Orientierungspunkte wie sie die französische Verfassung in der Phase der Aufklärung darstellte, sicherten seit dem allmählichen Zerfall christlich-religiöser, institutioneller Macht, im gesellschaftlichen Bereich, jene Wertvorstellungen, die das menschliche Miteinander leiten. Sie dienen als „Religionersatz“ im weitesten Sinn³⁷⁸.

Daneben ist der quasi-religiöse Charakter des Fortschrittsglaubens zu nennen. Wenn wir die zu Beginn gegebene, funktionalistische Umschreibung von Religion anerkennen, so können wir nicht annehmen, daß die Distanzierung vom christlichen Hintergrund ersatzlos vollzogen wurde. Wenn Religion aus dem Bedürfnis nach Weltdeutung und Überwindung der Todesangst heraus, ihre objektive Bedeutung erfährt, so ist anzunehmen, daß das „Projekt der Moderne“ eben auf einer solchen Basis aufgebaut werden konnte. Rohrmoser faßt dies zusammen: "Programm der Moderne war die Herstellung eines Zustandes totaler Transparenz und totaler Herrschaft über alle, die Existenz des Menschen individuell und kollektiv bestimmenden Bedingungen - Verwirklichung des großen Autonomiepostulats der Aufklärung: absolute, uneingeschränkte Selbstbestimmung und Verwirklichung aller

³⁷⁶ ders. S. 239: „Der erstmals mit der Neuzeit in radikaler Schärfe auftretende Anspruch autonomer Weltbewältigung des Menschen, der zu der folgenreichsten, heute mehr denn je unübersehbaren Weltgestaltung und -veränderung geführt hat, nötigt die von Gottes Herrschaft redende Theologie auch dann noch zu einer Stellungnahme, wenn die radikale Säkularisierung weniger das heute wirkliche, sondern eher ein mögliches Selbstverständnis charakterisieren sollte.“

³⁷⁷ Schmale 1988, S. 14: „Diese Umorientierung des Weltverständnisses von Gott auf den Menschen und die ihn umgebende ‘Natur’ in ihrer physischen Existenz bedeutete nicht, daß es keiner zentralen Orientierungspunkte mehr bedurft hätte.“

³⁷⁸ Schmale 1988, S. 25: „Dies ist zugleich jener Zeitraum, in dem im allgemeinen Diskurs über Verfassung letztere gewissermaßen als alleinverbindliche Religion präsentiert wird.“

Bedürfnisse.³⁷⁹ Der Fortschritt bzw. die Wissenschaft sollte für den Menschen die Weltdeutung und damit einhergehend die Sinndeutung seines Daseins übernehmen. Die Rätsel der Welt, welche die christliche Kirche mit Gott als transzendenter Kraft erklärte, sollten transparent werden. Alle bestehenden Religionsformen lassen in ihren Erklärungen der Welt und des Daseins letzte schicksalshafte oder zufällige, im Transzendenten verborgene, Lebenseinflüsse für die Menschen zu, welche allein im Glauben überwunden werden können. Der westliche Mensch versuchte diese letzte Transzendenz durch Forschung und Wissenschaft ebenfalls zu überwinden. Letztlich wurden unterschiedliche Normen- und Wertsysteme in jeweils eigenen Ebenen institutionalisiert. Gegenwärtig treten diese Ebenen im Zusammenhang einer wachsenden Bedeutung von Religion deutlich hervor.

Innerhalb moderner Gesellschaften wird gegenwärtig eine „Renaissance der Religion“³⁸⁰ festgestellt und vielfach wissenschaftlich diskutiert. Dabei wird von der Renaissance der Religion in der Rolle als Orientierungskraft zur persönlichen Identitätsfindung, in der Rolle als kollektives Identitätsmuster und in der Rolle als politisierte Identitätsorientierung mit hohem Absolutheitsanspruch unterschieden. Die Aufteilung in die drei Wirkungsbereiche der Religion suggeriert den Eindruck, daß Religion innerhalb von gesellschaftlichen Ebenen, die unabhängig voneinander untersucht und bewertet werden können, wirkt. Die genannten Wirkungsbereiche scheinen dabei mit den Ebenen der Institutionalisierung, wie sie in Kapitel 1.1. dargestellt wurden, identisch.

Die „Renaissance der Religion“ wirkt demnach:

1. in die Betrachtung der Religion als Orientierungskraft zur persönlichen Identitätsfindung, nimmt Bezug auf das **Individuum**
2. in die Betrachtung der Religion als kollektives Identitätsmuster nimmt Bezug auf das **Kollektiv**
3. in die Betrachtung der Religion als politisierte Identitätsorientierung mit hohem Absolutheitsanspruch nimmt Bezug auf pol. **Legitimationstheorien**

Diese Aufteilung orientiert sich an einer modernen Bewertung von Religion, Identität und Gesellschaft!

Mit der Aufklärung und ihren gesellschaftlichen Zielen begann der Prozeß der Trennung in unterschiedliche gesellschaftliche Ebenen, denen jeweils eigene Normen- und Wertorientierungen zugeordnet wurden. Die vormals durch die **Vergesellschaftung des Religiösen (n. Weber) gegebene homogen religiös**

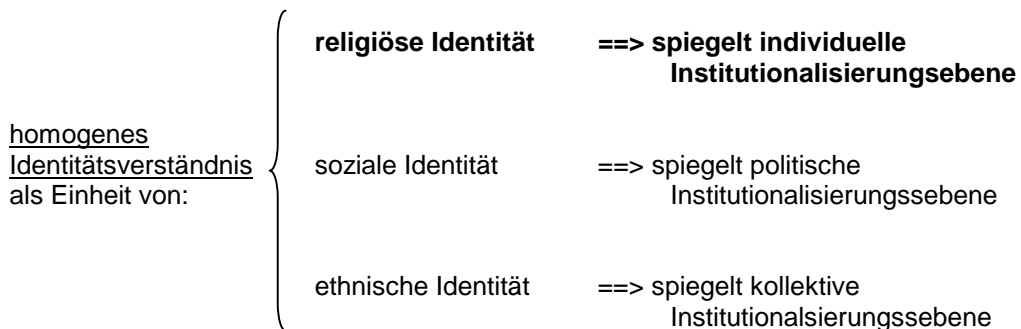
³⁷⁹ Rohrmoser 1989, S. 22

³⁸⁰ Diesen Ausdruck verwendete T. Meyer während eines „Streitforums“ zum Thema Fundamentalismus am 31. Oktober 1996. Die folgende Aufteilung in drei Wirkungsbereiche der Religion wurde ebenfalls von Meyer dargelegt.

(christlich) orientierte Sozialstruktur wurde im Sinne der vorgegebenen (christlichen) Religionsform inhomogen. Der allumfassende Anspruch der Religionsform wurde aufgehoben und ermöglichte das Einführen unterschiedlicher Orientierungen (Vernunft, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, marktwirtschaftliche Überlegungen usw.) für jeweils spezifische Wirkungsbereiche. Bei den Menschen erwuchs ein Verständnis oder Bewußtsein für die Zuordnung der Orientierungen zu den jeweiligen Wirkungsbereichen. Hierfür kann die Subjektivität der Individuen als von zentraler Bedeutung gewertet werden.

Es stellt sich die zentrale Frage, ob die Trennung in unterschiedliche Identitätsebenen, wie sie durch die religiöse, soziale und ethnische Identitätsebenen heute innerhalb der Moderne gegeben ist, nicht als Spiegelungen einer gesellschaftlich vollzogenen Trennung in unterschiedliche Wirkungsbereiche mit je eigenen Normen- und Wertorientierungen verstanden werden kann?

Dies ließe sich in einem Beziehungsmodell darstellen:



Aus diesem Beziehungsmodell resultiert die Hypothese, daß die soziologische Veränderung der Trennung in unterschiedliche gesellschaftlichen Institutionalisierungsebenen auch zu einem Wandel im Identitätsverständnis geführt hat: In der modernen Gesellschaft konnte sich, durch den Prozeß der Aufklärung und die Entwicklung zur Moderne, eine Trennung in voneinander zu unterscheidende gesellschaftliche Ebenen der Institutionalisierung, mit je eigenen Normen- und Wertorientierungen, etablieren. Damit einhergehend hat sich ein spezifisches Identitätsverständnis (Ebenenkonzept) gebildet, welches sich in einem langen Zeitrahmen geformt und über eine lange, gegenseitig sich beeinflussende, Entwicklungsgeschichte etabliert hat. Dabei haben sich auch entsprechende Sozialisationsbedingungen entwickelt, die zur Individualisierung beitragen³⁸¹. Vielfältige Entwicklungseinflüsse, unter ihnen das „charismatische Selbstbewußtsein“ der christlichen Religion, bedingten eine gesellschaftliche Entwicklung, die sich im modernen Identitätsverständnis spiegelt.

³⁸¹ Erikson 1966, S. 62: „Daß wir unsere Kinder in einer persönlichkeitsgerechten und toleranten Weise erziehen, die mehr auf Wissen und Erkenntnis als auf Tradition beruht, ist schon etwas sehr Neues: es stellt die Eltern vor viele zusätzliche Unsicherheiten, die zeitweilig noch durch die Psychiatrie vermehrt werden.“

Die Entwicklung des Abendlandes ging voran und die Menschen konnten an den Fortschritt glauben³⁸². Wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Zustände wurden dem Bedürfnis nach Individualisierung angepaßt. Dabei hat sich die westliche Kultur durch soziale Veränderungen von ihrem geistigen Mutterboden, dem Christentum, gelöst. Mit der Focusierung auf Wissenschaft und Technik, ging eine Reduktion der Religionsmotivationen einher, welche sich auf Kontingenzfragen beschränkte. Mögliche Antworten auf Kontingenzfragen wurden als religiöses Urbedürfnis der Menschen, als deren individuelle Religionsmotivationen, durch den „quasi-religiösen“ Glauben an den Fortschritt, an Wissenschaft und Technik, gebunden³⁸³.

In Verbindung mit den psychologischen Gegebenheiten individueller Religionsmotivationen kann die dargelegte Entfremdung vom Christentum als historische Kraft gewertet werden, die sich aus der Anerkennung vernunftorientierter Veränderungen und der Orientierung an individueller Bedürfnisbefriedigung ergab.

Nach den vorangegangenen Erläuterungen können wir das Projekt der Moderne durchaus als Quasi-Religionsform werten. Durch die Reduktion der Religionsmotivationen auf die Kontingenzfragen und die Übertragung möglicher Antworten auf Wissenschaft und Technik, konnte die westliche Moderne, anthropologisch bedingten Religionsmotivationen gerecht werden. Hierdurch wurde die Akzeptanz der Moderne innerhalb breiter Bevölkerungsschichten ermöglicht. Die Moderne konnte sich hierdurch als ein Teilaspekt innerhalb des Identitätskonzepts der Individuen etablieren³⁸⁴.

Zu beachten bleibt jedoch, daß diese Anschauung nicht in die Tiefe des Identitätsverständnisses der westlichen Menschen gedrungen ist. Die Menschen empfanden und empfinden ihren „Glauben an“ oder ihre „Hoffnung auf“ die Moderne nicht als Religionsform. Es besteht allenfalls eine latente Ahnung im Identitätsverständnis der Menschen. Das Verhalten der modernen Menschen, der „Glauben“ an die Moderne, wird nicht als „quasi-religiöses“ Verhalten wahrgenommen. Die Moderne mit ihrer spezifischen sozialpsychologischen Konstellation sollte somit als gesondertes Phänomen gewertet werden; sie hat zwar einen quasi-religiösen Charakter, jedoch

³⁸² Das menschliche Leben wurde durch die medizinische Wissenschaft verlängert. Die Vorstellung einer möglichen Lebensverlängerung ging sogar soweit, daß an eine mögliche indirekte Überwindung des Todes geglaubt wurde. Condorcet zweifelte zwar daran, daß es möglich sei, den Tod abzuschaffen, aber er hielt es für denkbar, daß man das Leben so verlängern könne, bis jeder freiwillig bereit sei, lebenssatt zu sterben (vgl. ders. S. 22)

³⁸³ Erichsen (1977) geht in seinem Buch ebenfalls auf diese Problematik ein. Heute greifen Technikphilosophen wie Kenneth Gergen und Wolfgang Schirmacher dieses Problem wieder auf.

³⁸⁴ Hierfür ist das breit angelegte und parallel zu den genannten Entwicklungen gewachsene Schul- und Bildungssystem mit verantwortlich.

ohne bewußte Religiosität. Sie stellt eine „Glaubensform“³⁸⁵ ohne bewußte Religiosität dar.

Gegenwärtig leben wir in einer Zeit, die häufig als „Postmoderne“ bezeichnet wird. Heute lassen sich bereits mehrere individuelle Haltungen bezüglich religiöser Anschauungen nachweisen: Viele Menschen projizieren die Überwindung der Todesängste und die Erklärung ihres Daseins als religiöse Urbedürfnisse in die Wissenschaften, wobei dies den meisten dieser Menschen nicht deutlich bewußt ist. Gleichzeitig erfahren viele dieser Menschen ihre vorgegebene Religionsform, das Christentum, als ein von der gesellschaftlichen Großorganisation Kirche verwaltetes Konstrukt, welches ihrem Bedürfnis nach seelischem Halt und Hilfe bei der "Kontingenzbewältigung" nicht mehr gerecht wird. Hierdurch befinden sich diese Individuen in einem scheinbaren Vakuumzustand zwischen der Hinwendung zu ihrer kulturgeschichtlich vorgegebenen Religionsform und der quasi-religiösen Anerkennung des Fortschritts³⁸⁶.

Die quasi-religiöse Anerkennung des Fortschritts erscheint jedoch gleichsam in wachsendem Maße als schwierig: die technische Entwicklung ging und geht in immer zügigerer Form weiter; und noch bevor der westliche Mensch eine klare Entscheidung bezüglich seiner Vakuumssituation ziehen kann, nimmt er schon die Krise der Moderne in zunehmendem Maße wahr³⁸⁷. Statt einer Entkontingentisierung des Daseins durch Wissenschaft und Technik erlebt der Mensch in den letzten Jahren, gerade durch wissenschaftliche und technische Errungenschaften, die Kontingenzunterworfenheit seiner Existenz. Dies verschärft den bereits bestehenden Vakuumzustand.

Wenn Georg Simmel³⁸⁸ das Zurückbleiben der Kultur der Menschen hinter der gesteigerten Kultur der Dinge kritisiert, wenn Karl Mannheim³⁸⁹ die ins unermeßliche wachsende Gesellschaftsorganisation beschreibt und dabei offenlegt, daß der Mensch in der Masse seiner Freiheit beraubt wird oder Freyer³⁹⁰ davon spricht, daß die Menschen gelebt werden statt zu leben, so beschäftigen sich doch alle drei

³⁸⁵ Freyer 1955, S. 91: „Denn der Lebensstandard ist der Gott dieses Zeitalters, und die Produktion ist sein Prophet. Auch das ist eine Reduktion des Menschen, sogar eine sehr radikale: der Mensch wird auf den Normalverbrauch reduziert, differenziert nach schematischen Stufen des Aufwandes, z. B. chic in allen Preislagen von 17,80 bis zu mehreren Tausend, motorisiert vom schweren Wagen bis zum Kleinmotor am Fahrrad. Diese Reduktion ist die feinste. Sie ist als Reduktion kaum merkbar, weil sie im Gewand einer Bereicherung einhergeht.“

³⁸⁶ Berger, Berger, Kellner 1975, S. 161: „Das soziale Leben schreckt vor einem Vakuum zurück, wahrscheinlich aus tiefliegenden anthropologischen Gründen. Die Menschen sind nicht imstande, die ständige Unsicherheit (oder auch, wenn man will, Freiheit) einer Existenz ohne institutionelle Stützen zu ertragen.“

³⁸⁷ vgl. Rohrmoser 1989, S. 22f

³⁸⁸ vgl. Simmel 1918

³⁸⁹ vgl. Mannheim 1951

³⁹⁰ vgl. Freyer 1955

Wissenschaftler mit einem Problemkreis, der sich mit den sozialen Auswirkungen der Moderne beschäftigt. Gleich welchen großen Zeitdiagnostiker wir wählen, ob Riesman, Marcuse, Schelsky, Habermas oder Bloom, der Problemkreis ist letztlich derselbe. Natürlich aus unterschiedlicher Perspektive und mit unterschiedlichen Schwerpunkten behandelt. Der Mensch der westlichen, zivilisierten Welt lebt in der Moderne und diese bestimmt sein Leben, wobei sich auch Rückkopplungen ergeben. Für das soziale Miteinander resultieren hieraus Veränderungen, wie zum Beispiel eine religiöse Sozialisation mit unterschiedlichen Wertorientierungen, welche einen Einfluß auf das Identitätsverständnis der zu Sozialisierenden hat. Mit möglichen Auswirkungen auf das Identitätsverständnis und möglichen Identitätskrisen sollen sich die folgenden Ausführungen beschäftigen.

Ein markantes Merkmal der hochtechnisierten abendländischen Moderne ist ihr hohes wissenschaftliches und technisches Niveau. Doch die Entwicklung, die zu diesem hohen Standard führte, kann nicht grenzenlos weitergeführt werden. Der Wunsch, die Welt durch wachsendes Wissen in ein geordnetes Verhältnis zu bringen hat Folgen mit sich gebracht, die heute als unüberschaubar erscheinen³⁹¹. Hierdurch erlebt der westliche Mensch statt der Transparenz seiner Existenz die Herrschaft totaler Kontingenzenunterworfenheit. Er muß erfahren, daß sein Dasein experimentell und hypothetisch ist.

Als sich erste Zweifel am Fortschrittsglauben zu manifestieren schienen, setzten die Menschen der Moderne ihre Ängste dahingehend um, daß sie mit allen Mitteln den Kommunismus zu bekämpfen suchten. Nach Habermas fand bereits in den 70er Jahren ein emanzipatorisch-kulturrevolutionärer Aufbruch aus der Krise der Moderne statt. Dieser wurde jedoch durch die Ghettoisierung der ihn tragenden Kräfte erfolgreich abgeblockt³⁹². Damals wurde der "kalte Krieg" dazu benutzt, aufkommende Kritik an der eigenen Kultur abzuwehren. Die eigentlich systemimmanenten Ängste wurden gegen ein Objekt gerichtet und als externe Ängste definiert. Diese Umleitung findet jetzt mit der Auflösung des Sozialismus ihr Ende und die Krise der Moderne wird offenkundig. Da dies jedoch nicht in dieser Konkretheit wahrgenommen werden soll, sind heute schon Strömungen erkennbar, die eine erneute "Ghettoisierung" vorantreiben. Heute dient jedoch nicht mehr die Angst vor der anderen Staatsform, sondern die Angst vor der anderen Kulturform als Projektionsbasis (Neo-Nazismus, Rassendiffamierung usw.). Im Kontext der obigen Erläuterungen scheint hier ein Zusammenhang von der Vakuumssituation der westlichen Menschen und der wahrnehmbaren Krise der Moderne zu bestehen.

³⁹¹ Klimakatastrophe, Probleme der Müll- und Atommüllentsorgung usw.

³⁹² vgl. Rohrmoser 1989, S. 12

Habermas stellte 1984 in einer Rede fest, daß die utopischen Erwartungen an die Moderne säkulären Charakter hatten³⁹³. Indem er auf die Möglichkeit hinweist, daß sie diesen heute jedoch verlieren und wiederum religiöse Gestalt annehmen könnten, deutet er mögliche Veränderungen, wie sie im Folgenden aufgezeigt werden, bereits an.

Nicht nur die Moderne als Phänomen der Geschichte steht vor notwendigen Veränderungen. Vor allem die Individuen innerhalb dieses Systems sehen sich, isoliert von diesem System, vor Entscheidungsnotwendigkeiten. Die vormals traditionell übernommene christliche Religionsform wurde, auf der persönlichen Identitätsebene, vom Glauben an die Moderne abgelöst. Dieser Fortschrittsglaube scheint nun ebenfalls keine Stabilität mehr zu ermöglichen, weshalb auf der persönlichen Identitätsebene eine Orientierungslosigkeit entstehen kann, welche nur durch die bewußte Wahl eines Werte- und Normensystems behoben werden kann³⁹⁴.

"Die Krise, in die dieses Projekt (der Moderne) geraten ist, spiegelt aber nur die Erosion der auf dem Boden der Aufklärung gewachsenen Ideologie und des sie nährenden und inspirierenden Glaubens an den endzeitlichen Erfüllung verheißenden Fortschritt, der eigentlichen Religion der Moderne. Es handelt sich letztlich um den Zusammenbruch einer säkulären, wenn auch quasi-religiösen Hoffnung, denn die tiefste Dimension der Krise der Moderne ist eine religiöse Krise, die Krise eines Glaubens"³⁹⁵.

Zusammenfassend sollte mit der Darstellung einiger Merkmale der Moderne deutlich werden, daß mit der westlichen Moderne eine Entfremdung von christlich geprägten Institutionen und Anschauungen gekoppelt ist. Im Identitätsverständnis der Individuen fand eine Emanzipation und Individualisierung statt, die eine Reduktion der umfassenden Religionsmotivationen auf einen Teilbereich, die Kontingenzfragen, ermöglichte. Gleichzeitig fand eine Anbindung der Wissenschaft auf jenen reduzierten Teilbereich der Religionsmotivationen statt. Diese Reduktion ermöglichte ein homogenes Identitätsverständnis, obwohl eine Teilung in unterschiedliche gesellschaftliche Institutionalisierungsebenen, mit jeweils eigenen Bezugsorientierungen stattfand. Im Identitätsverständnis der Individuen fand eine Parcellierung statt, die als Spiegelung der gesellschaftlichen Aufteilung in Teilbereiche, mit je eigenen Werte- und Normenorientierungen, gewertet werden kann.

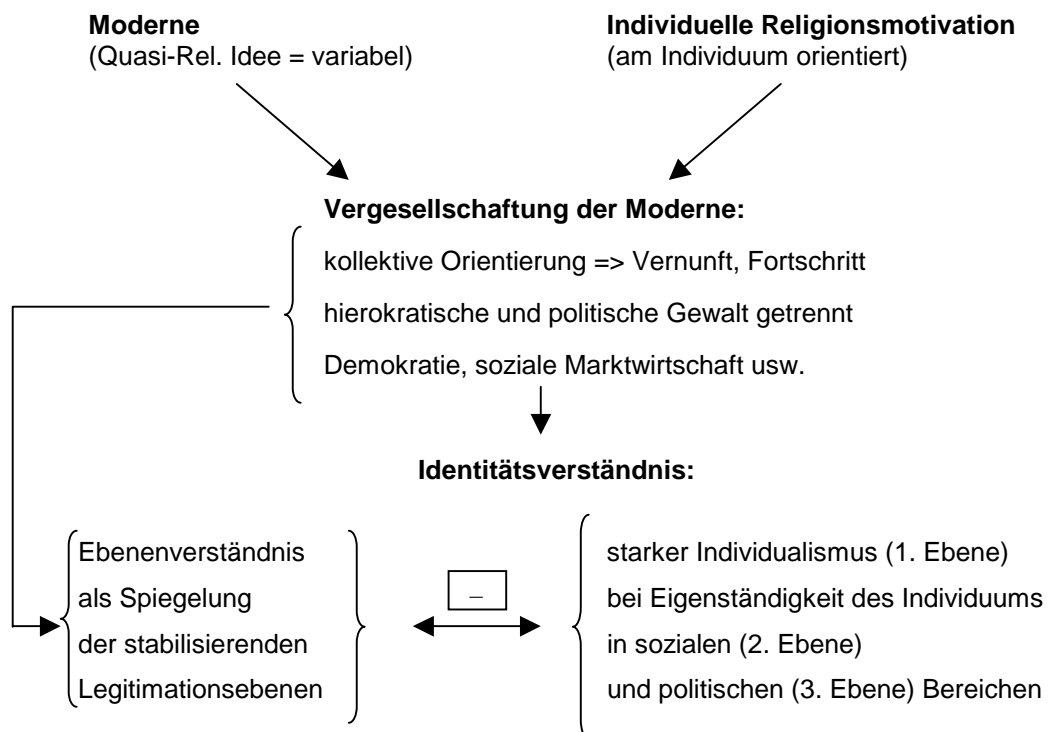
³⁹³ Habermas: Die neue Unübersichtlichkeit, im gleichnamigen Buch 1985

³⁹⁴ Lohauß 1995, S. 215: „Es sind diese gesellschaftlichen Bedingungen, die auch traditionellere Lebensstile dem Diktat der modernen Identitätsbildung unterwerfen, insofern auch das Traditionen heute nicht mehr ‘natürlich’ gegeben sind, sondern individuell gewählt werden müssen.“

³⁹⁵ Rohrmoser 1989, S. 12

In Kapitel 1.1. wurden die Ebenen der Sicherung von Werte- und Normensystemen angesprochen. Diese drei Ebenen der Institutionalisierung: die soziale Gemeinschaft, das Individuum und die Staats- oder Sozialordnung können innerhalb der Moderne unterschiedliche Werte- und Normenorientierungen aufweisen. Das Individuum kann diese Unterschiede in seinem Identitätsverständnis ohne Konflikte anerkennen, da es diesen auch innerhalb seines individuellen Identitätskonzepts je eigene Bereiche zuordnet. Letztlich stellt sich das Identitätsverständnis als homogen, an der Vernunft und der Emanzipation orientiert und stark individualisiert, dar.

Das Identitätsverständnis der Moderne läßt sich, orientiert an Webers Beziehungsmodell darstellen:



Wie dieses Beziehungsmodell verdeutlicht, scheint ein direkter Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung zur westlichen Moderne und dem damit einher gehenden parcellierten Identitätsverständnis zu bestehen. Es wurde darauf hingewiesen, daß sich die Ebenen der Institutionalisierungssicherung im modernen Ebenenverständnis der Identität widerspiegeln. Innerhalb moderner Gesellschaften wird von einer Teilung in drei Ebenen: das Individuum, die sozialen (kollektiven) Institutionen und die übergeordneten staatlich politischen Institutionen, ausgegangen. Dementsprechend ist auch das Identitätsverständnis unterteilt in eine ganz persönliche Ebene, innerhalb derer sich auch die religiösen Vorstellungen bewegen, eine Identitätsebene, die sich an sozial-ethnischen Gegebenheiten orientiert und eine weitere, welche an politisch-staatlichen Identitätsvorgaben gekoppelt ist. Jede dieser

drei Ebenen des Identitätsverständnisses kann sich auf jeweils verschiedene Werte- und Normenorientierungen beziehen, da das Individuum der Moderne in seiner Sozialisation hierauf, auf die Qual der Wahl und Zuordnung, vorbereitet wird.

Aus dieser Einschätzung wird deutlich, daß sich die Krise der Moderne, für westlich modern säkularisierte Menschen, nicht auf das Gesamtkonzept ihres modernen Identitätsverständnisses, sondern nur auf die persönliche Ebene bezieht. Auf diesen wesentlichen Unterschied in der Identitätskrise moderner Individuen und der Identitätskrise muslimischer Migranten bezüglich der Moderne soll im folgenden Kapitel eingegangen werden.

4.2. Grundlagen eines religiös bedingten Kulturkonflikts

Bislang wurden Prämissen der menschlichen Existenz in einigen Grundzügen erläutert, wobei der Schwerpunkt der Betrachtung auf Religion und ihrer Vergesellschaftung lag. Im vorliegenden Kapitel sollen die beschriebenen Bedingungen zusammengefaßt werden, wobei die, im Kontext mit vorgegebenen Religionsformen entstehende, Konfliktlage und mögliche Reaktionen hierauf isoliert werden sollen.

Im vorangegangenen Argumentationsverlauf wurde deutlich, daß der Mensch, trotz notwendiger Sozialisation, nicht nur durch seine Gruppenzugehörigkeit definiert ist. Vielmehr lebt er auch in einer individuellen Identität, welche die psychologischen Grundlagen der Religiosität, die Religionsmotivationen, ins Zentrum des Interesses rücken. Neben der Vergesellschaftung von Religion, wie sie Weber beschrieb, und neben der Annahme von Religiosität durch Lernen und Selbstsozialisation, muß auf die psychologischen Motivationen von Religiosität unter individuellem Aspekt, eingegangen werden.

Religiöse Motivationen, die, bezogen auf eine funktionalistische Bewertung von Religion, letztlich auf tiefenpsychologische Beweggründe zurückzuführen sind, sind intrinsische Motive und lassen sich mit den Begriffen: Schutzbedürfnis, Unsterblichkeitsbedürfnis, Angst und Hoffnung umschreiben³⁹⁶. Dabei verdeutlichen alle Motivationen zur Religiosität, daß eine ganz persönliche Beziehung zwischen den Menschen und ihrer jeweiligen Religionsform besteht. Religiosität spiegelt neben dem kollektiven Unbewußten, welches in der jeweiligen Religionsform und ihren äußerlichen Merkmalen festgeschrieben ist, ein ganz persönliches Bedürfnisgefüge wieder. Diese jeweils individuell unterschiedlichen Motivationsstrukturen geben der Religiosität ihren jeweils

³⁹⁶ vgl. Grom 1992, Kapitel 3: „Religiosität in der Vielfalt intrinsischer Motive“, S. 79-111

ganz persönlichen Charakter. In der Auseinandersetzung mit der vorgegebenen Religionsform findet jedes Individuum seine persönliche Position, die ihrerseits völlig individuell in die jeweilige Persönlichkeit integriert wird. In dieser Individualität kann der Religiosität, bezogen auf das vorgegebene kollektive Unbewußte der jeweiligen Religionsform, ein identitätsbildender Charakter zugesprochen werden. Religiosität erfährt in jeder Persönlichkeit eine individuelle Ausformung im Kontext des jeweils gegebenen kollektiven Unbewußten, wodurch sie auch einen Bestandteil der individuellen aber kulturspezifischen Identität darstellt.

Wenn wir die Menschheitsgeschichte betrachten, so brachten unterschiedliche Zeitepochen, im Kontext mit spezifischen Lebensbedingungen, jeweils unterschiedliche Religionsformen hervor³⁹⁷. In Webers Worten formuliert, wurde das Religiöse unterschiedlich vergesellschaftet. Innerhalb rund eines Jahrtausends (ca. 600 v.u.ZR bis 600 n.u.ZR) entwickelten sich die drei heute noch bestehenden Buchreligionen. Sie sind Ausdruck einer menschlichen Entwicklungsepoche, die nach Wilbers Phasentheorie³⁹⁸ eine Übergangsphase einleitete. Nach der ersten Phase, in welcher Glauben und Religion der Sicherung der, auf den Körper gerichteten, Bedürfnisbefriedigung des Kollektives dienten, forderte die Entwicklung des Selbstbewußtseins des Einzelnen neue Formen von Religiosität. In dieser zweiten Phase, der Phase individualisierter Religionsmotivationen, entwickelten sich die Buchreligionen, als Ausdruck des am Individuum orientierten Selbstbewußtseins. Innerhalb dieser Religionsformen wurde in der Folgezeit die Anbindung individueller Religionsmotivationen in unterschiedlicher Weise vollzogen. Wie in den Ausführungen des Individualisierungspotentials der Religionsformen Islam und Christentum deutlich werden sollte, führten beide Religionsformen zu unterschiedlichen Identitätsverständnissen. Dabei muß betont werden, daß das christliche Identitätsverständnis, von seinen Anlagen her, die Entwicklung zum modern-individualistischen Identitätsverständnis nicht behinderte bzw. diesen Prozeß

³⁹⁷ Mensching 1981, S. 287: „Unter Volksreligion verstehen wir Religionen, deren Träger ein Volk oder ein Stamm ist, jedenfalls eine vitale, natürliche Gemeinschaft. Der Einzelne lebt hier aus dem Kollektivum.“

³⁹⁸ In seinem Buch „Halbzeit der Evolution“ hat Ken Wilber (1990, S. 21ff) eine Entwicklung des menschlichen Bewußtseins vom Animalischen zum Kosmischen hin nachvollzogen. Als Grundlage seiner Überlegungen orientiert er sich an der „ewigen Philosophie“. Die Phasen sind: 1. - Zustand faktischer Identität mit dem Leben des Körpers und seiner physischen Umwelt. Das menschliche Bewußtsein hatte sich noch nicht von der primitiven Natur des tierischen Körpers gelöst. Das Leben war nur auf die Befriedigung tierischer, auf den Körper gerichteter Bedürfnisse gerichtet. Glauben und Religion dienten der Sicherung der Bedürfnisbefriedigung. 2. - Durch das Heraustreten des Kerns innerer Erfahrung entstand das Ego, das über sich selbst nachdenkt. Durch die Erkenntnis des Egos wurde der „Primitive Schlummer“ abgelegt. Der paradiesische Zustand der vollkommenen Einheit mit der Natur wurde überwunden und erfuhr seine Verarbeitung in der „weltweiten Tradition des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies“. Das Ich-Bewußtsein entwickelte sich zu dem heutigen individuellen, geschärften und räumlich bestimmten Bewußtsein. 3.- Diese zweite Phase gilt es in einer dritten Phase des überbewußten der Seele und des Geistes noch zu überwinden. Innerhalb der zweiten Phase entwickelt sich das Ich-Bewußtsein in sich steigernder Weise weiter, bis dieses überwunden werden kann. In diesem Prozess befinden wir uns seit unserer Menschwerdung.

unterstützte. Dies z.B. durch den Dualismus von „charismatischem Selbstbewußtsein“ und „kollektiviert orientiertem Amtsscharisma“ und der prinzipiellen Anerkennung weltlicher Macht. Hierdurch erscheint das christliche Identitätsverständnis zum modern-individualistischen Identitätsverständnis der westlichen Moderne kompatibel.

Ein muslimischer Migrant, welcher mit einem traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis nach Deutschland einreist, wird in der westlichen Moderne mit ihrem parcellierten, stark individualisierten Identitätsverständnis, mit einem ihm fremden Identitätsverständnis konfrontiert.

Döbert, Habermas, Nunner-Winkler³⁹⁹ manifestieren Identität im „sozialen Raum“⁴⁰⁰. Identität wird damit abhängig von Umwelt und den damit verbundenen Lebensbedingungen und -beziehungen. Das soziale Umfeld wird hierbei zum Bezugspunkt der Identität. Hieraus ergibt sich die Zwangsläufigkeit des variablen Identitätsverständnisses durch veränderliche Umweltbedingungen und -beziehungen. Dabei ist Identität in zwei Perspektiven zu betrachten, zum einen in der persönlichen zum anderen in der sozialen. Jedes Individuum sieht sein Identitätsverständnis im Kontext zur eigenen Person und im Kontext zur Gesellschaft. Hierdurch erlangen die Begriffe „persönliche Identität“ und „soziale Identität“ ihre Bedeutung.

Das moderne Identitätsverständnis mit seiner Ebenenkonzeption wurde in dieser Arbeit bereits vorgestellt. Alle Ebenen haben dabei einen wechselseitigen Einfluß aufeinander. Im ständig notwendigen Anpassungsprozeß an Veränderungen der Umweltbedingungen sind durch die wechselseitige Einflußnahme auch Veränderungen des Identitätsverständnisses nötig und möglich.

Es wurde hinreichend dargestellt, daß sich Religionsformen hinsichtlich ihres eher starren oder variablen Charakters unterscheiden können. Dabei stören Systeme mit eher starrem Charakter notwendige Anpassungen oder verhindern sie gänzlich. Da die Wirkungsweise von Religionsformen sich auf alle Ebenen der Identität bezieht, sind Identitätsentwicklungen und -vorstellungen auch in Abhängigkeit zum religiösen Umfeld zu werten.

Die Persönlichkeitsentwicklung und das Identitätsverständnis, das damit verbunden ist, ist in seiner Abhängigkeit von Religionsformen als kulturspezifisch zu werten. Hierdurch erhält der sozialpsychologische Kontext der religiösen Sozialisation, welche in einer von dieser Religionsform kulturdifferenten Umwelt stattfindet, seine hervorragende Bedeutung für die vorliegende Arbeit.

Das soziale Handeln und Verhalten der Menschen ist maßgeblich durch die Wahrnehmung und Deutung der Umwelt bestimmt. Grundprämissen der

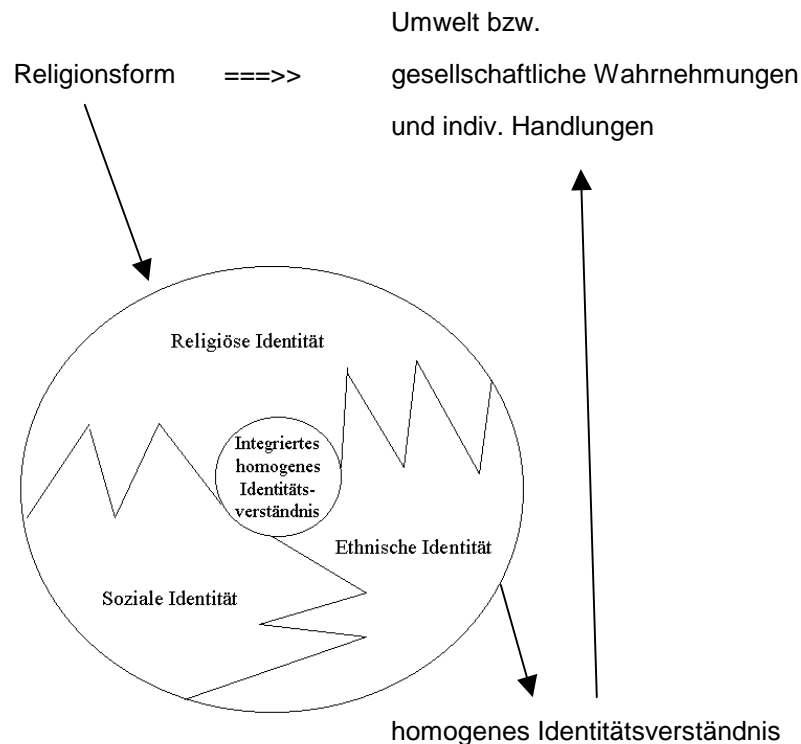
³⁹⁹ Döbert, Habermas, Nunner-Winkler 1977

⁴⁰⁰ dies. S. 9f

Religionsformen steuern als Legitimationstheorien auch die Wahrnehmung und Bewertung der Umwelt. Damit prägen Religionsformen nicht nur das Weltbild des Individuums, sondern gleichzeitig auch dessen, im Kontext mit diesem Weltbild stehenden, Selbstbild.

Aus den genannten Anschauungen läßt sich ein Schaubild (1.1) zur These: Religionsformen beeinflussen das Gesamtkonzept von individueller Identität darstellen:

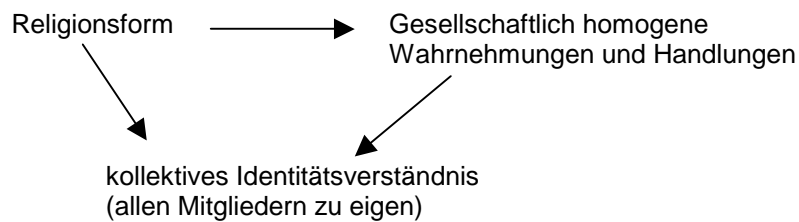
Schaubild 1.1:



Das Schaubild zeigt einen Zirkulationsprozeß in gegenseitiger Einflußnahme auf. Religionsformen beeinflussen demnach das Identitätsverständnis, wobei sie als komplexes Orientierungssystem in homogenen Gesellschaften nicht nur die spezifische religiöse Identitätsebene ansprechen, sondern auf alle Ebenen einwirken. Nicht nur das religiöse Identitätsverständnis, sondern alle Bereiche der Identität sind hierdurch von der jeweiligen Religionsform geprägt. Nach diesem Modell erscheinen homogene Gesellschaften als geschlossene Systeme mit traditionell-kollektiviert orientiertem Identitätsverständnis. Die an der Religionsform orientierte Wahrnehmung der Gesellschaft wirkt in diesem Kontext noch unterstützend. Es besteht eine wechselseitige Beziehung von gesellschaftlicher Wahrnehmung und Identitätsverständnis, die auf und durch die jeweilige Religionsform wirkt. Da dieser Prozeß in seinem Wirkungszusammenhang in geschlossenen und dadurch homogenen Gesellschaften nicht von einer weiteren Religionsform gestört wird, kann ein homogenes Identitätsverständnis auf der Basis der vorgegebenen Religionsform entstehen. Der Prozeß, in welchem dieses Schaubild wirkt, ist die Sozialisation.

Übertragen auf die Gesamtheit der Mitglieder einer Gesellschaft führt eine Religionsform, wenn sie alleine innerhalb des Gesellschaftsgefüges wirkt, zu einem kollektiven Identitätsverständnis, welches eine gesellschaftlich homogene Wahrnehmung der Umwelt und somit homogenes gesellschaftsrelevantes Handeln erzeugt.

Schaubild 1.2 zur These: Religionsformen bestimmen ein kollektive Identitätsverständnis:



Bislang sollte deutlich werden, daß die Prinzipien des Identitätsverständnisses eines Individuums, im Kontext mit der Sozialisation, durch die Umwelt als Einflußbereich, sowie durch spezifische religiöse Sozialisation in Familie und Glaubensgemeinschaft geprägt sind. Dabei erzeugt die Sozialisation ein homogenes Identitätsverständnis wenn es sich um ein geschlossenes Gesellschaftssystem handelt, in welchem die gesellschaftlich gegebenen Normen- und Wertsysteme homogen aufeinander bezogen sind. Das Gesamtbild von Enkulturation und Sozialisation kann in der Personalisation ein homogenes Identitätsverständnis im Individuum erwachsen lassen.

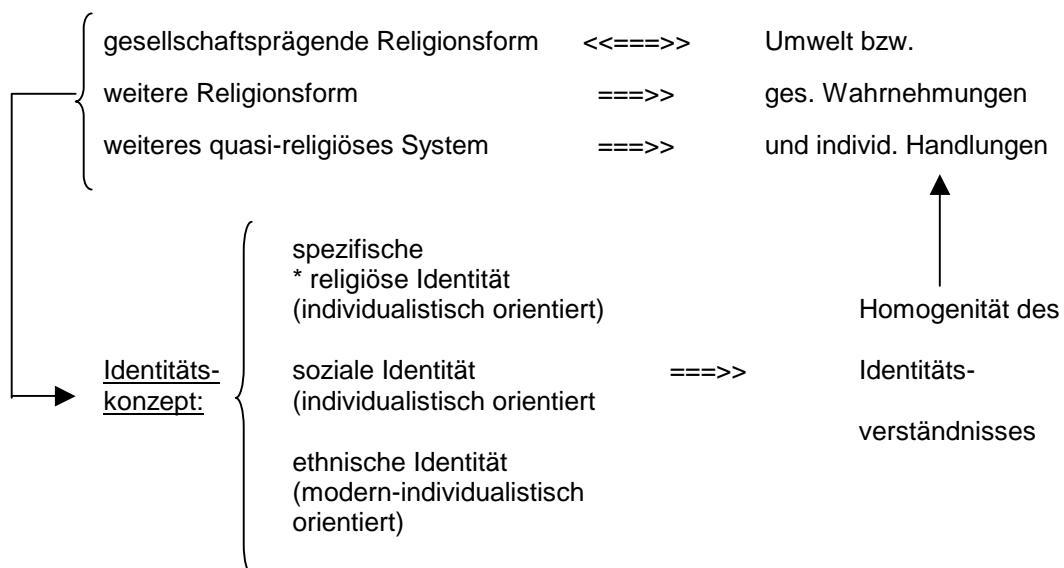
Doch im Zuge der geschichtlichen Entwicklung kann heute kaum eine Gesellschaft als geschlossen bewertet werden. Entgegen der vormals gegebenen Geschlossenheit, und damit verbundenen Homogenität, erscheinen heute die Mehrheit der bestehenden Gesellschaftssysteme als offen und inhomogen, da der Einfluß moderner Strukturen in vielen Gesellschaften nachzuweisen ist. Auf Grund der hierdurch bestehenden Pluralität, ist für viele Menschen (z. B. muslimische Migrantenkinder innerhalb der modernen westlichen Gesellschaft aber auch Muslime in Schwellenländern) im Rahmen ihrer Sozialisation eine Inhomogenität gegeben, da voneinander zu unterscheidende aber gleichwertig behandelte Normen- und Wertsysteme in diesem Prozeß wirken. Dieses Phänomen läßt die Ergebnisse der Sozialisation als nicht mehr eindeutig vorhersehbar erscheinen, da in der primären Sozialisationsphase ein anderes Werte- und Normensystem vermittelt werden kann, als es in der Umgebung und für die sekundäre Sozialisation nachweisbar ist.

Für die vorgelegte Arbeit ergibt sich aus dieser Feststellung eine der zentralen Fragen: Wie verhält sich das Individuum, wenn in den einzelnen Teilbereichen seiner Sozialisation unterschiedliche Normen- und Wertsysteme vermittelt werden? Welche Folgen hat eine inhomogene Wertvermittlung für das Individuum und für die Gesellschaft?

Entsprechend der Einschätzung, daß Religiosität, sowie ebenfalls „anti“-Religiosität, ein Produkt von Sozialisation darstellt, ist Religiosität als kultur- und sozialisationsabhängig zu werten. Denken, Erleben und Verhalten entwickelt sich im Zusammenhang mit dem religiösen Identitätsverständnis unter Bedingungen und Einflüssen die überwiegend psychosozialer Art sind. Da es um die Konfliktlage, gerade im Spannungsfeld konkurrierender Fremdsozialisationsysteme geht, ist dieser Aspekt für diese Untersuchung von besonderer Bedeutung. Dabei scheint das, durch die vorgegebene Religionsform bedingte, Identitätsverständnis, eine zentrale Bedeutung einzunehmen.

Auf die allgemeine Sozialisation bezogen, wurde geschildert, daß sich beim Individuum eine Balance zwischen dem von „außen“ gelenktem und dem inneren Verhalten einstellt. Diese ausgleichende Balance ist dann selbstverständlich und problemlos, wenn nur ein Werte- und Normensystem, je nach individuellen Neigungen, auszubalancieren ist. Stehen jedoch zwei Systemkomplexe zur Verfügung so kann sich hieraus eine Inhomogenität im Identitätsverständnis und letztlich ein Identitätskonflikt des Individuums ergeben. Dieser Konflikt entwickelt sich jedoch nur dann, wenn die jeweils vermittelten Identitätskonzepte nicht kompatibel sind. Sind die vorhandenen Identitätsverständnisse miteinander vereinbar, so kommt es nicht zu Konflikten.

Schaubild 2.1 zur These: Mehrere Religionsformen nebeneinander beeinflussen die religiöse Identität und führen dennoch zu einem homogenen Identitätsverständnis:



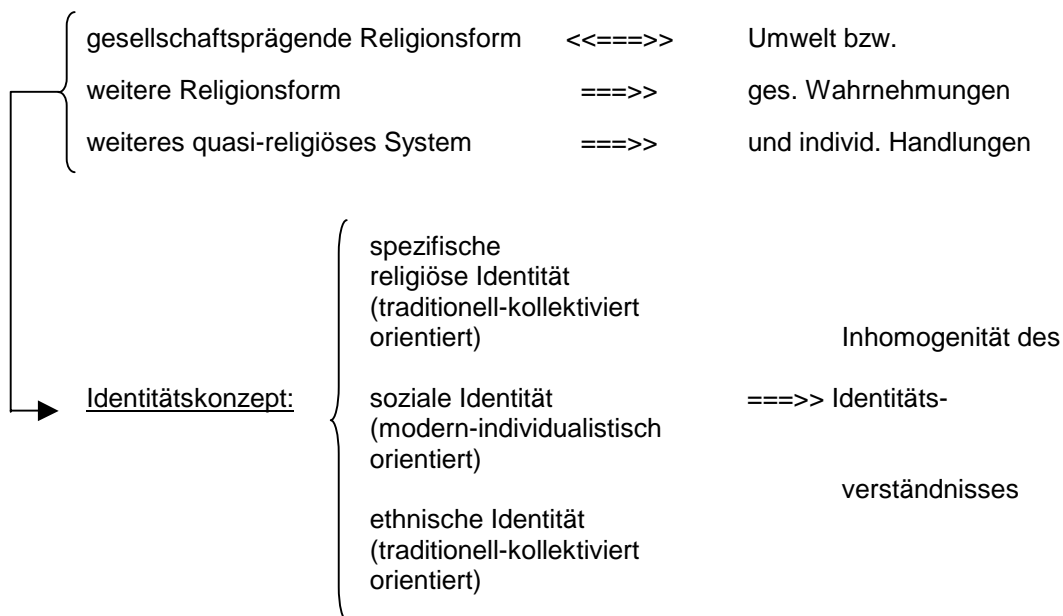
* Eine spezifische Religionsform beeinflusst das Konzept der religiösen Identität, wobei der Einfluß dieser Religionsform auf die persönliche Ebene beschränkt bleibt und nicht auf die anderen Ebenen wirkt.

Dieses Schaubild verdeutlicht, daß innerhalb einer Gesellschaft durchaus ein Pluralismus religiöser Anschauungen gegeben sein kann, ohne daß es zu Identitätskrisen kommen muß. Dann wenn die verschiedenen Religionsformen oder

quasi-religiösen Systeme in ihrem Identitätsverständnis miteinander vereinbar sind oder sich entsprechen, kann auch bei bestehender Religionsvielfalt, letztlich ein homogenes Identitätsverständnis erwachsen. Dies scheint jedoch nur in solchen Gesellschaften möglich, wo Institutionalisierungsebenen gegeben sind und damit einhergehend, im Identitätsverständnis der Individuen, ein Ebenenkonzept vorhanden ist. Daneben ist der konfliktfreie Pluralismus auch daran gebunden, daß die vorhandenen Religionsformen eine Trennung in gesellschaftliche Bezugsebenen zulassen bzw. sich auf die persönliche Ebene beschränken (lassen).

Diese Bedingungen scheinen jedoch im Kontext islamischer Dogmatik nicht gegeben, so daß hier ein anderes Schaubild konstruiert werden sollte:

Schaubild 3.1 zur These: Mehrere Religionsformen nebeneinander beeinflussen die Identitätsebenen und führen letztlich zu einem inhomogenen Identitätsverständnis:



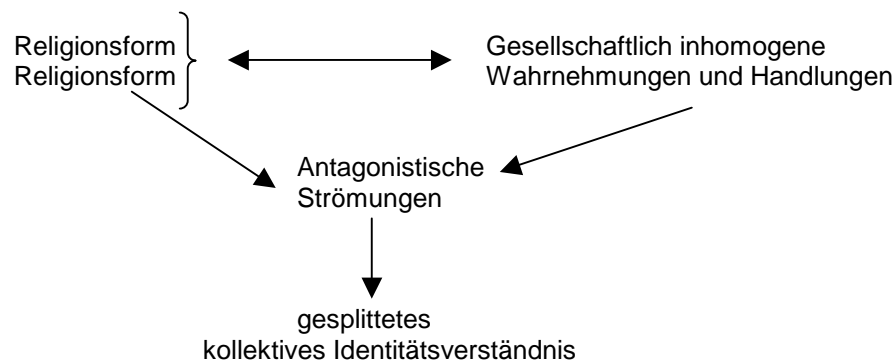
In Schaubild 1.1 wurde ein Zirkulationsprozeß in gegenseitiger Unterstützung aufgezeigt, der in Schaubild 3.1 in dieser Weise nicht nachvollziehbar ist. Der Zirkulationsprozeß der gegenseitigen Unterstützung wird durch das Vorhandensein unterschiedlicher Werte- und Normensysteme, welche jeweils unterschiedliche Identitätsverständnisse verlangen, gestört, wodurch es zu einer Inhomogenität des Identitätsverständnisses kommen kann.

Mehrere Religionsformen können innerhalb einer Gesellschaft konfliktfrei neben- und miteinander existieren, wenn ihr jeweiliges Identitätsverständnis mit gesellschaftlich vorgegebenen Mustern vereinbar ist. Wenn dies nicht der Fall ist und die Identitätsverständnisse nicht vereinbar sind, kann es zu gesellschaftlichen Strömungen kommen, die antagonistisch wirken können. Das inhomogene Identitätsverständnis kann nicht in homogener Weise die Wahrnehmung der Gesellschaft steuern, so daß individuelles Verhalten ebenfalls nur spezifisch, jeweils orientiert an unterschiedlichen Beziehungssystemen, stattfinden kann. **Da die jeweils**

spezifischen Wahrnehmungen der Gesellschaft durch die Sozialisation nicht mehr auf alle Identitätsebenen gleichermaßen prägend wirken können, entstehen konkurrierende Identitätsverständnisse im Identitätskonzept. Daher können die unterschiedlichen Ebenen des Konzepts nicht mehr in gegenseitiger Einflußnahme zu einem homogenen Identitätsverständnis führen. Bei diesem Prozeß sind die Intensität der eigenen Religiosität und die jeweilige Repräsentanz der Basisreligiosität eines Gesellschaftssystems, im Rahmen der wahrnehmbaren Gesellschaftsstruktur, von entscheidender Bedeutung.

Konfliktreich ist die Existenz von mehreren Religionsformen, je unterschiedlicher sich mögliche gesellschaftliche Manifestationen dieser Religionsformen gestalten. Dies liegt daran, daß die Summe aller individuell vorhandenen inhomogenen Identitätsverständnisse auch auf das gesellschaftliche Gefüge wirken können. Schaubild 1.1 wurde auch auf das kollektive Identitätsverständnis übertragen. Geschieht dies mit Schaubild 3.1, wird der mögliche gesellschaftliche Antagonismus deutlich.

Schaubild 3.2 zur These: Mehrere Religionsformen mit unvereinbaren Identitätsverständnissen können kein homogenes Identitätsverständnis erwachsen lassen und können deshalb zu antagonistischen gesellschaftlichen Strömungen führen:



Dieses Schaubild verdeutlicht, daß individuell gegebene Konflikte, welche sich aus dem Vorhandensein verschiedener Identitätsverständnisse ergeben können, zu antagonistischen gesellschaftlichen Strömungen führen können.

Basam Tibi verweist in seinem Buch von 1991 auf Maria Mies, die „den von Durkheim und Merton entwickelten Begriff der Anomie aufgenommen und daraus den Begriff der Kulturanomie entfaltet“⁴⁰¹ hat. Mies beschreibt: „Kulturanomie entsteht, wenn zwei Systeme von Kulturen im internationalen Kontakt aufeinanderstoßen, wobei das eine einen Überlegenheitsanspruch erhebt und materiell dauerhaft durchzusetzen imstande ist, die Personen des unterlegenen Systems diesen Anspruch anerkennen und verlockt werden, in das überlegene System aufzusteigen, dieser Aufstieg ihnen aber

⁴⁰¹ Tibi 1991, S. 75 - Bezug auf: Maria Mies, „Kulturanomie als Folge westlicher Bildung“, in : Die Dritte Welt, Bd.1 (1972), H.1, S. 23-38.

strukturell verwehrt ist.“⁴⁰² Dieser Bezugsrahmen der Kulturanomie wird von Tibi mit dem allgemeinen Prozeß der kulturellen Rückbesinnung der „Dritten Welt“, vor allem der islamischen Kulturformen verknüpft. Dabei diagnostiziert er drei Phasen der Entwicklung: 1. Als Reaktion des Eindringens der okzidentalen Kultur findet eine Revitalisierung der eigenen Kultur statt. 2. Durch die Verlockungen und Versprechungen der eingedrungenen Kultur, wird diese angenommen. 3. Da sich die erhofften Erwartungen nicht erfüllen, findet eine Rückkehr zur eigenen Kultur und damit einhergehend eine Re-Politisierung des Islams statt⁴⁰³.

Bezogen auf religiöse Sozialisation und damit verbundene Identitätskonzepte innerhalb der Migrationssituation, läßt sich die dargelegte Kulturanomie auch als „Identitätsanomie“ bewerten. Dies soll im folgenden Kapitel erläutert werden

4.3. Muslimische Migranten in der Situation einer „Identitätsanomie“

Die Entwicklung zur Lebenswelt der Moderne ermöglicht die Definition der westlichen Moderne als quasi-religiöses System. Dabei beeinflusst dieses System das Identitätsverständnis des Individuums nicht nur über die religiöse Identität, sondern es wirkt auf alle Identitätsebenen gleichermaßen in direkter Weise. Als solches allumfassendes System steht die westliche Moderne nicht gleichrangig neben anderen Religionsformen, die sich jeweils auf den persönlichen Bereich beschränken, sondern diesen gegenüber. Diese differente Position ergibt sich aus der „Vergesellschaftung der Moderne“:

Webers Modell der Vergesellschaftung einer religiösen Idee verdeutlichte den Wirkungszusammenhang von religiöser Idee zur religiös geprägten Ethik, wobei die religiöse Vergesellschaftung ebenfalls auf die religiöse Praxis, den Kultus zurückwirkt. Alle vier genannten Bereiche bedingen sich somit gegenseitig.

Weltliches Recht und Gesetz, kapitalistische Wirtschaftsstrukturen und ein hohes technisches Niveau sichern die Lebensumstände in der westlichen modernen Welt. Durch konsumorientiertes Verhalten, ein hohes Maß an Individualität und den Glauben an die Kraft der Wissenschaft, die möglichst alle Probleme löst, trägt der Einzelne zum Bestand dieses moderne Systems bei. Das quasi-religiöse System der westlichen Moderne erscheint, mit Webers Worten, als vergesellschaftet. Die Annahme und Umsetzung der westlichen Moderne ist auf allen drei Ebenen, die in Kapitel 1.1. als Ebenen der Sicherung von Werte- und Normensysteme vorgestellt wurden, institutionell gesichert. Die Moderne mit ihren Ansprüchen auf höchste Individualität

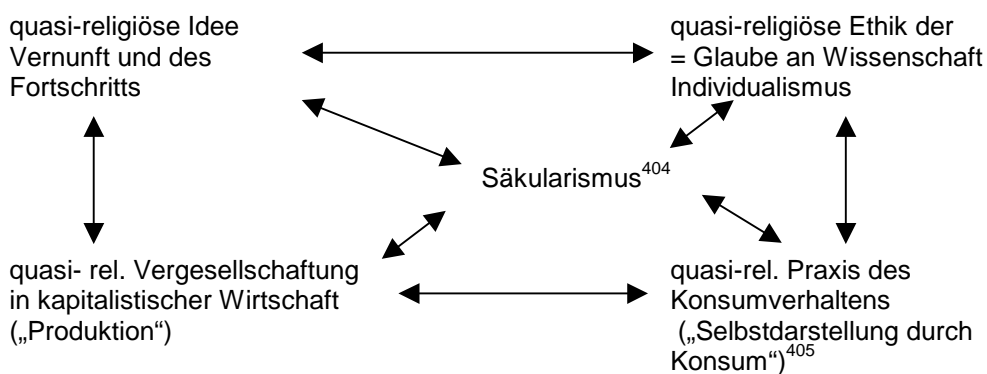
⁴⁰² Mies 1972, S. 26, zitiert in Tibi 1991, S. 76

⁴⁰³ vgl. Tibi 1991, S. 76

und Technisierung hat ein gesellschaftliches Identitätsverständnis geschaffen, welches zum Erhalt und zur Unterstützung dieses Systems anregt. Diese kollektive Anerkennung und Unterstützung der Moderne kann das Individuum mit seinen individuellen Interessen homogen vereinbaren, da das individuelle Identitätsverständnis diese gesellschaftliche Situation spiegelt.

Webers Modell des Wirkungsgefüges von religiöser Idee, religiöser Ethik bei gleichzeitiger Wirkung auf religiöse Vergesellschaftung und Praxis kann auch auf das quasi-religiöse System der Moderne angewendet werden.

Vergesellschaftung der Moderne als quasi-religiöses System:

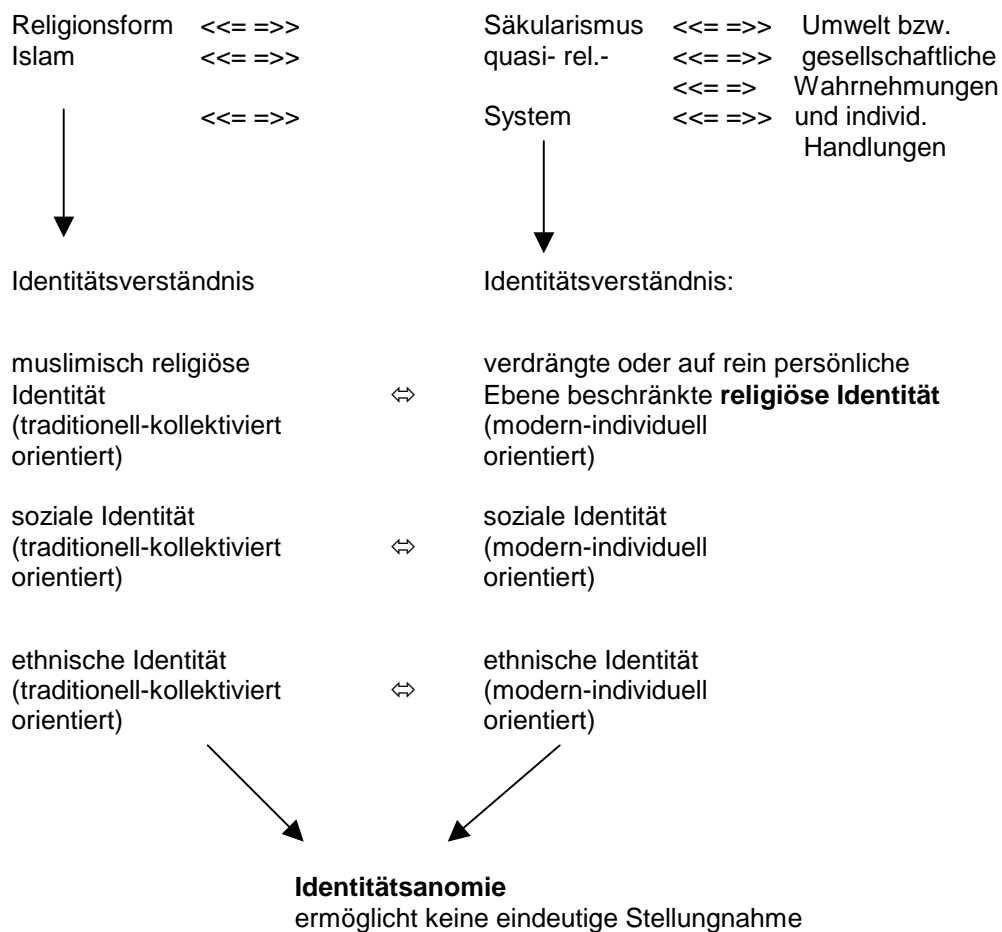


Ähnlich wie im Schaubild 1.1 eine Religionsform zu einem homogenen Verständnis von Identität führt, unterstützt das allgegenwärtige System der Moderne im Identitätsverständnis des Individuums eine homogene Struktur. Dabei muß jedoch berücksichtigt werden, daß die homogene Struktur nur dann möglich ist, wenn die individuell gegebene Religionsform auf einen Teilbereich des Identitätsverständnisses beschränkt ist. Ist dies nicht der Fall, so stellt sich dieses quasi-religiöse System in seiner Wertigkeit als allumfassendes Konkurrenzsystem dar. Diese Situation zweier konkurrierender allumfassender Systeme ist für muslimische Migranten in der Bundesrepublik gegeben, da ihre Religionsform ebenfalls den Anspruch eines allumfassenden Systems erhebt.

⁴⁰⁴ Der hier verwendete Begriff des Säkularismus wird in Kap. 5.2. erläutert

⁴⁰⁵ Die in Klammern gesetzten Bezeichnungen sind von Freyer (1955) übernommen - siehe Kapitel 5.

Schaubild 4.1 zur These: Wenn nicht nur Religionsformen nebeneinander existieren sondern die gesellschaftlichen Bedingungen als quasi-religiöse Struktur erscheinen, entwickelt sich eine Konfliktsituation, die zu einem Entscheidungsdruck führt:



Die Identitätsanomie hemmt die Möglichkeit der Rückwirkung des Individuums auf das System der Umwelt. Um dennoch ein existenzsicherndes Identitätsverständnis zu erhalten, muß das Individuum eine eindeutige Entscheidung fällen. Entweder für seine orientierende, bereits angenommene Religionsform, den Islam - wobei diese intensiviert werden muß damit etwaige Angriffe des modernen quasi-religiösen Bewußtseins abgewehrt werden können - oder gegen den Islam und für die säkulare Idee der Vernunft und des Fortschritts. Als dritter Weg ist die Anerkennung der Moderne bei Reduzierung der individuellen Religionsform auf einen Teilbereich der Identität, als rein persönliche Religiosität zu werten. Dies setzt jedoch ein hohes Maß an Individualisierung und Auseinandersetzung mit dem Islam voraus⁴⁰⁶.

Das dargelegte Schaubild verdeutlicht die angenommene **Identitätsanomie** muslimischer Migranten in Auseinandersetzung mit der modernen säkularen Umwelt in der Gesellschaft der Bundesrepublik. Dabei läßt sich die Migrationsgeschichte der

⁴⁰⁶ Auf den Zusammenhang von Bildung und Bindung an einen (traditionellen) Islam wurde bereits hingewiesen.

letzten 50 Jahre als Beleg für diese Identitätsanomie anführen. Tibi zeichnete drei Phasen der Kulturanomie für außerokzidentale Kulturen nach. Diese drei Phasen lassen sich innerhalb der Migrationsgeschichte, als Spiegelbild der Identitätsanomie, in der Bundesrepublik nachweisen. In den ersten Jahren der Migration von Muslimen konzentrierten sich diese auf ihre Heimatkultur und ihre Heimatreligion. Dabei fand diese Konzentration im familiären und subkulturellen Raum statt, da in den meisten islamischen Ländern eine Vereinsbildung zur Durchsetzung eigener Interessen unbekannt ist⁴⁰⁷. Somit entwickelte sich in der ersten Phase der Migration ein „Gastarbeiterislam“⁴⁰⁸, der sich erst gegen Ende der 60er Jahre in Organisationen zum Aufbau von Gebetsräumen und Moscheen ausdrückte⁴⁰⁹. Diese Konzentration auf den Islam und die Heimatinteressen wurde durch die Rückkehrorientierung der ersten Generation unterstützt (= 1. Phase: Rückorientierung).

Die Kinder dieser ersten Generation der Migranten, die hier sozialisierten oder sogar hier geborenen und deshalb vollständig in der moderne sozialisierten Kinder, haben sich durch die Verlockungen und Möglichkeiten der modernen Gesellschaft überwiegend angepaßt (= 2. Phase: Annahme der Kultur). Dies wird durch die Altersstruktur der muslimischen Organisationen heute verdeutlicht⁴¹⁰. Außerdem spricht auch die große Zahl nicht organisierter Muslime für diese Einschätzung. In einer Studie, die im Auftrag des Rats der Türkischen Staatsbürger in Deutschland (RTS) vom Zentral-Institut Islam-Archiv-Deutschland angefertigt wurde⁴¹¹, wird der Wunsch der Muslime nach der **Fortsetzung** eines „wohlverstandenen Integrationsprozesses“ geäußert. Hierunter wird der Schutz kultureller und religiöser Identität und nicht die Verfestigung ethnischer oder nationaler Minderheiten verstanden⁴¹². Der Wunsch einer großen Mehrheit islamischer Verbände nach Fortsetzung einer bereits gegebenen „wohlverstandenen Integration“ zeigt, daß dieser Prozeß gegeben war, sich aber sowohl bezüglich der Aufnahmegesellschaft als auch bezüglich der Zuwanderergruppen zu verändern scheint. Aus diesem Grund mußte der

⁴⁰⁷ Spuler-Stegemann 1998, S. 101: „In islamischen Ländern ist eine derartige Vereinsbildung weitgehend unbekannt. Deshalb mußte bei den Muslimen in Deutschland erst ein Lernprozeß vonstatten gehen, um sich diese Form des organisatorischen Zusammenschlusses von Menschen mit gleichgelagerten Interessen und Zielen anzueignen.“

⁴⁰⁸ Riggers, Steinbach 1997, S.16: „Unter dem Begriff ‘Gastarbeiterislam’ soll jene Form des Islams verstanden werden, die von den türkischen Migranten der ersten Generation in Deutschland geprägt wurde. ... Diese ... türkischen Staatsbürger ... spiegelten bereits damals die verschiedenen Erscheinungsformen des türkischen Islams von fundamentalistisch über konservativ bis modernistisch-säkular wider.“

⁴⁰⁹ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994 S. 371-390. Eine Analyse der dortigen Angaben über türkische Organisationen verdeutlicht, daß nur wenige Verbände bereits Ende der 60 und zu Beginn der 70er Jahre gegründet wurden. Die meisten Organisationen entstanden erst in den 80er Jahren.

⁴¹⁰ Spuler-Stegemann 1998, S. 103: „Die verbandsinternen Auseinandersetzungen hängen größtenteils mit dem *Generationswechsel* zusammen, der sich seit Ende der achtziger Jahre vollzieht.“

⁴¹¹ Moslemische Revue 4/1993, S. 238 erwähnt in Spuler-Stegemann 1998, S. 228f

⁴¹² vgl. Spuler Stegemann 1998, S. 229

Wunsch nach Weiterführung dieses Intergationsprozesses, zu Beginn der 90er Jahre, betont werden.

Die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung der vergangenen Jahre bergen ein wachsendes Maß an Enttäuschung vieler Migranten gegenüber den geweckten Erwartungen. Materielle Erwartungen werden durch eine steigende Zahl ausländischer Arbeitsloser⁴¹³ sowie durch die niedrigen Renten der ersten Generation⁴¹⁴, als nicht mehr erfüllt wahrgenommen. Hinzu kommen vermehrte Erfahrungen der Diskriminierung und Ausgrenzung, so daß der erwartete soziale Aufstieg und die erhoffte Integration in die Aufnahmegesellschaft als „strukturell verwehrt“ wahrgenommen werden. Aus diesen strukturellen Gründen ist seit den 80er Jahren eine Re-Politisierung des Islams, wie sie auch Tibi als dritte Phase in muslimischen Ländern feststellte, auch in Deutschland zu beobachten⁴¹⁵. Dies tritt vor allem in solchen Organisationen wie Milli Görüs oder ATIB deutlich hervor, da sie für die Beibehaltung und Verfestigung ethnischer oder nationaler Identität eintreten⁴¹⁶.

Diese Genese der Identitätsanomie innerhalb der Migrationsgeschichte läßt sich auch auf einzelne Individuen übertragen. Hierdurch erscheint die Hinwendung muslimischer Jugendlicher zu fundamentalistische Gruppen, wie sie in den letzten Jahren vermehrt zu beobachten ist, als logische Folge⁴¹⁷.

Dabei erscheint die Auseinandersetzung des religiös bedingten traditionell-kollektivierten orientierten Identitätsverständnisses mit dem modern-individualistisch orientierten Identitätsverständnis als wesentlicher Konfliktpunkt.

Die Individualisierung ist als Bestandteil des modernen Identitätskonzepte, im Rahmen der Sozialisation, in gesellschaftliche Strukturen, die sie erst ermöglichen, eingebettet. Dabei bilden für einen Menschen der modernen Zivilisation, die institutionellen Bürgerrechte und die institutionalisierten Arbeitsbeziehungen einen Rahmen, der für seine Individualisierung ausschlaggebend ist. Hierbei ist zu berücksichtigen, daß die Identitätsideologie, wie sie in der Moderne besteht, von einer selbstreflexiven Identität

⁴¹³ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 246: „... ist der Anteil der arbeitslosen türkischen Jugendlichen besonders hoch.“; vgl. S. 247: Bezüglich der Mädchen wird festgestellt: „Allerdings werden sie von Betrieben oder Ausbildungsstellen oft nicht eingestellt, wenn ihre äußere Erscheinung aufgrund des Tragens eines Kopftuches nicht den Vorstellungen des Arbeitgebers entspricht.“

⁴¹⁴ vgl. ders. S. 157: „Ältere Ausländer verfügen in der Regel über relativ niedrige Rentenanwartschaften. So erreichen die Rentenanwartschaften von 60-jährigen Ausländern mit durchschnittlich 650 DM nur 57% des Niveaus der gleichaltrigen Deutschen.“

⁴¹⁵ Riggers, Steinbach 1997, S. 17: „Der ursprüngliche ‘Gastarbeiterislam’ der ersten türkischen Immigranten hat sich durch die seitdem in der Türkei und in Deutschland stattgefundenen politischen, ideologischen und religiösen Prozesse erheblich politisiert.“

⁴¹⁶ vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 230

⁴¹⁷ In Kapitel 1.2.4. wurde bereits auf die zunehmende Hinwendung muslimischer Jugendlicher zu islamischen Organisationen hingewiesen. Hierauf wird auch in Kapitel 6.2. näher eingegangen.

ausgeht, die mit der tätigen Aneignung der Welt eine gefühlsreiche innere Natur verbindet⁴¹⁸.

In diesem Zusammenhang ist die Zunahme persönlicher, politischer und sozialer Rechte, sowie damit einhergehend, eine Verständnisszunahme gegenüber bürgerlichen Rechten von Seiten des Individuums, festzustellen. Persönlichkeitsbildung wird durch diese gesellschaftlichen Bedingungen zu einem Prozeß innerhalb des privaten Lebensraums der Familie sowie der Arbeit innerhalb einer regulierten Marktwirtschaft und innerhalb einer demokratischen Öffentlichkeit, an der sich das Individuum beteiligt⁴¹⁹. Diese Grundprämissen der Persönlichkeitsbildung bzw. der Individualisierung im Rahmen der westlichen Moderne haben sich mit und durch die Entwicklung zur Moderne gebildet und sind sowohl Bestandteil der Moderne als auch selbstverständliche, integrierte Faktoren des Identitätskonzepts der Individuen innerhalb dieser Moderne⁴²⁰.

Bürgerrechte und Arbeitsbeziehungen bilden in einer regulierten Marktwirtschaft den Rahmen gesellschaftlicher Strukturen, in welche die Individualisierung eingebettet ist und die eine solche Individualisierung erst ermöglichen. Innerhalb dieses Rahmens werden die Individuen nicht vollständig definiert sondern sie erhalten ein gewisses Maß an Autonomie und Freiheit, innerhalb dessen individuelle Persönlichkeitsbildung möglich ist. Hierbei ist jedoch wichtig, daß dem Individuum dieser Freiraum als Gestaltungsrahmen bewußt ist, so daß die Selbstsuche und die Suche nach Authentizität als Wesensmerkmale der modernen Identität gewertet werden können⁴²¹.

Die Individuen wachsen im Bewußtsein der Qual der Wahl ihrer individuellen Identitätsorientierung und -findung heran. Riesman bezeichnete diese Situation, die letztlich zu einer an gesellschaftlichen Tendenzen und Trends des Persönlichkeitsmarktes angepaßten Persönlichkeitsbildung führen, als „außengeleitete Anpassungsweise“⁴²², so daß er den Sozialisationsprozeß als solchen, als Außenlenkung bezeichnen kann. Für Riesman ist in der Folge einer solchen Außenlenkung ein instabiler Charakter selbstverständlich, so daß mit dem Erwachsenenalter der Prozeß der Sozialisation nicht abgeschlossen ist sondern während des ganzen Lebens andauert. Die Dynamik innerhalb der modernen Gesellschaft fordert auch eine

⁴¹⁸ Lohhauß 1995, S. 193: „Die ‘moderne Identität’ wird nach ihren zwei Seiten dargestellt: als Bezug auf eine gefühlsreiche innere Natur, die ihren Ausdruck in der ‘selbstreflexiven Beziehung’ findet und als tätige Aneignung der Welt, die ihre Ausdrucksweise im Beruf hat.“

⁴¹⁹ vgl. Lohhauß 1995, S. 192

⁴²⁰ vgl. ders. S. 192: Aus diesen Bedingungen ergeben sich eine Pluralisierung der Lebensstile, die jedoch nicht überbewertet werden sollte, da sie nicht mit einem allgemeinen Werteverfall kohärent ist. Über das, was im Leben wichtig ist, besteht eine hohe Übereinstimmung. Dies haben empirische Untersuchungen gezeigt.

⁴²¹ ders. S. 193: „Die Selbstsuche und die Suche nach Authentizität sind Wesenszüge der modernen Identität.“

⁴²² Riesman, Denney, Glazer 1958, S. 65

Dynamik der Persönlichkeit, die sich den Aspekten der Außenlenkung immer wieder neu anpassen muß. Diese Bedingungen des Identitätsverständnisses korrelieren mit der Definition der modernen Identität, die reflexiv sich selbst beschreibt und sich im bewußten Bezug auf sich selbst konstituiert.

Die Sozialisation mit ihren Phasen der Persönlichkeitsbildung, wie sie in Kapitel 1.2. beschrieben wurden, vollziehen sich innerhalb der Moderne unter den Bedingungen, die ein parcelliertes Identitätsverständnis und damit einhergehend Individualisierung fördern. Im Kontext der westlichen Moderne hat sich das Individuum, unterstützt durch die Vorstellung eines „charismatischen Selbstbewußtseins“ vom kollektivierten orientierten Amtsscharisma der christlichen Religionsform gelöst. Dabei fand eine allmähliche Parcellierung des Identitätsverständnisses statt, die durch den Gedanken der Vernunft homogenisiert wurde.

Beim Individuum im Rahmen muslimisch orientierter Sozialstrukturen vollzieht sich die Sozialisation mit ihren persönlichkeitsbildenden Phasen bei starker Fokussierung des Kollektives Umma. Die Identitätsbildung des Individuums ist, entsprechend der traditions-gelenkten Gesellschaft (Riesman) bzw. entsprechend der religiösen Sozialstruktur „Gemeinschaft“ (Stark) verstärkt am Kollektiv orientiert bzw. der Umma untergeordnet. Dabei sieht sich das Individuum nicht außerhalb der identitätsbildenden Strukturen sondern in deren Zentrum. Ein parcelliertes Identitätsverständnis, welches die Religiosität auf einen Teilbereich der Identität (die persönliche Identitätsebene) beschränken würde, scheint innerhalb einer solchen geschlossenen Vorstellung für religiöse makhluq-Individuen nur schwer realisierbar. Der starke Individualismus, wie er für die Moderne selbstverständlich ist, scheint durch die starke Orientierung an der Umma und die damit verbundene Einordnung in ein eher geschlossenes, traditionelles System erschwert. Somit ist davon auszugehen, daß Menschen muslimischer Kulturkreise mit ihrem spezifischen Identitätsverständnis, welche mit der Moderne und dem damit verbundenen parcellierten und individualisierten Identitätsverständnis konfrontiert werden, vor einem Orientierungskonflikt und damit letztlich vor einem Identitätskonflikt stehen, da sie sich im Kontext einer Identitätsanomie wahrnehmen.

Selbst dort, wo die Identitätsanomie nicht in dieser Schärfe gegeben ist, kann für Muslime eine Konfliktsituation entstehen. Schaubild 3.1. verdeutlichte eine potentielle Konfliktsituation: auch dann, wenn ein Muslim seine Religionsform auf den persönlichen und ethnischen Bereich beschränkt - dies, sofern die islamische Dogmatik in der dargelegten Form anerkannt wird - stehen sich die unterschiedlichen Identitätsverständnisse auf den jeweiligen Ebenen gegenüber. Findet in der Konfliktsituation eine Auseinandersetzung auch mit dem Islam statt, so können sich hieraus Veränderungen ergeben, die zu einer Harmonisierung führen können. Hierauf, auf mögliche Reaktionsmuster, soll im folgenden näher eingegangen werden.

5. Reaktionsmuster im Kulturkonflikt der Moderne

5.1. Mögliche Reaktionsmuster

Im Zusammenhang der Sozialisation wurde bereits darauf hingewiesen, daß diese in geschlossenen homogenen Gesellschaften zu einem eindeutig vorhersehbaren Sozialisationsergebnis bezüglich der vorgegebenen Religionsform führt. Für die moderne Gesellschaft mit ihrem inhomogenen Pluralismus erscheint das Ergebnis der religiösen Sozialisation jedoch nicht mehr eindeutig vorhersehbar.

Stehen in einer Gesellschaft zwei oder mehr religiöse oder quasi-religiöse Werte- und Normensysteme nebeneinander oder gar gegenüber, so muß sich das Individuum bezüglich seiner religiösen Orientierung auf ein Orientierungssystem konzentrieren. Das Individuum muß eine Entscheidung für ein System und damit gegen das andere System fällen. Bezogen auf das Ebenenkonzept des modernen Identitätsverständnisses hat auf der Ebene der religiösen Identität nur eine religiöse oder quasi-religiöse Orientierung Platz. Deshalb muß eine Entscheidung getroffen werden. Die Moderne fördert, bedingt durch einen Sozialisationsprozeß zur Individualisierung, eine Entscheidungskompetenz des Individuums. Hierdurch wird auch eine Entscheidung gegen die familiär vorgegebene Religionsform ermöglicht. Dies setzt jedoch die Annahme bzw. Übernahme des modernen Ebenenkonzepts von Identität und eine Religionsform, die sich auf die persönliche Ebene reduzieren läßt, voraus.

Ist dieses Ebenenkonzept als Verständnis von Identität nicht gegeben, sondern ein eher geschlossenes Identitätsverständnis vorhanden, so kommt es zu einer, letztlich religiös bedingten, Auseinandersetzung mit Identität.

Da eine „erfolgreiche“ Sozialisation mit der Integration und der äußeren Anerkennung innerhalb der entsprechenden Gruppe einhergeht, ergeben sich aus der Entscheidung im religiösen Bereich gruppenspezifische und/oder gesellschaftliche Folgen. Dabei kann sich die getroffene Entscheidung als eine Konfliktsituation darstellen. Dies ist davon abhängig, wie das System der Wahl in das gesellschaftliche System integriert ist oder ob es den gesellschaftlichen Werte- und Normenorientierungen entgegensteht. Für das System, für welches die Entscheidung gefallen ist, gilt das Individuum als erfolgreich sozialisiert. Für das Konkurrenzsystem aber gilt das Individuum als nicht erfolgreich sozialisiert. Je größer sich die Diskrepanz beider Systeme darstellt um so stärker tritt der Konflikt auf. Bezogen auf das Individualisierungspotential innerhalb Islam und Moderne können sich letztlich zwei völlig konträre Einschätzungen mit all ihren sozialen Folgen gegenüberstehen.

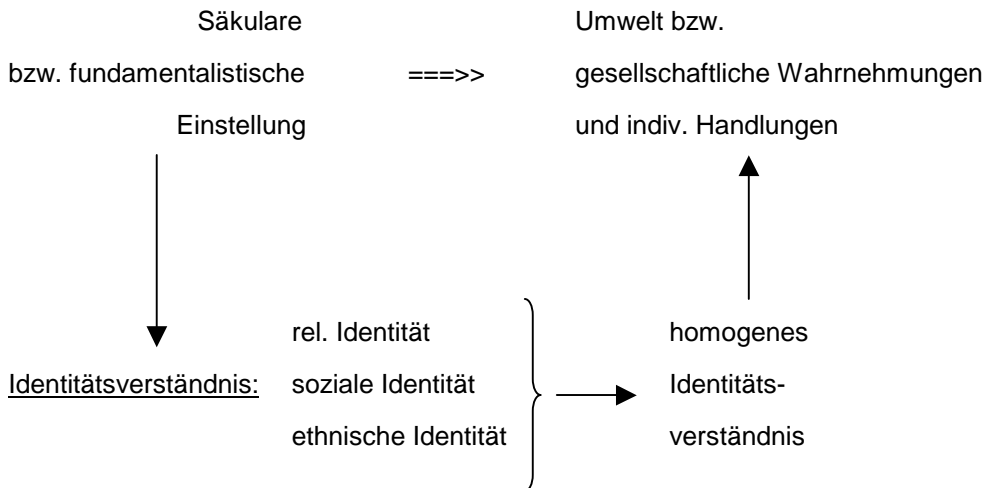
Es scheint offenkundig, daß jegliche Religionsform beim Individuum, im Kontext mit der westlichen Moderne, zu einer Auseinandersetzung führen kann. Dieser Prozeß der Orientierung mit ihrem Entscheidungsdruck kann somit als interreligiöses Phänomen gewertet werden. Dabei sind die Religionsformen jedoch hinsichtlich ihres Identitätsverständnisses zu unterscheiden. Wo die Religionsform auf einen Teilbereich innerhalb eines modern-individualistisch orientierten Identitätsverständnisses reduziert werden kann, ist eine Homogenisierung mit dem modernen Verständnis möglich. Wo eine Reduktion der Religionsform auf die persönliche Ebene, im Identitätsverständnis, nicht möglich ist oder dem Individuum unmöglich erscheint, wird es zur Konfliktlage kommen. Jede Religionsform, die als Werte- und Normensystem einen Einfluß auf die Gesamtheit des Identitätsverständnisses ausübt (also eher traditionell-kollektiviert orientiert ist), muß im Kontext der quasi-religiösen Moderne beim Individuum zu einem Konflikt führen. In dieser spezifischen Konfliktlage des Individuums, in der Krise der Identitätsorientierung, muß das Individuum eine Entscheidung fällen, die zu fundamentalistischer oder säkularer Orientierung führt.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurden bereits Untersuchungen zur Situation muslimischer Migranten in der Bundesrepublik angeführt. In vielen dieser Untersuchungen werden Reaktionsmuster von Migranten angeführt. So spricht Schiffauer davon, daß das geschlossene Weltbild der ehemaligen Bauern zerbricht und durch eines von drei möglichen, in sich konsistenten, Weltbildern, ersetzt wird⁴²³. Neumann geht in ihrer Untersuchung von Strategien der Orientierung aus, wobei sich diese entweder auf ein Festhalten an traditioneller Orientierung oder als partielle Anpassung mit bzw. ohne Übernahme dazugehöriger Werte und Normen darstellen.⁴²⁴ Letztlich bewegen sich alle Reaktionsmuster im Spannungsfeld von Assimilation, teilweiser Anpassung und Ausgrenzung. Bezogen auf die Religionsform des Islam ergibt sich das Spannungsfeld des Verlusts der eigenen Religionsform, der Reduktion als persönliche Religionsform im privaten Bereich und der fundamentalistischen Haltung einer notwendig allumfassenden Religionsform. Hierbei ist zu beachten, daß sowohl der Verlust der eigenen Religionsform als auch die Beschränkung des Islam auf einen persönlichen Bereich als säkulare Einstellung zu werten sind. Im Sinne des dogmatisch vorgegebenen Anspruchs des Islam auf allumfassenden Einfluß, bedeutet die Reduktion auf einen persönlichen Bereich innerhalb einer Gesellschaft bereits eine säkulare Haltung.

⁴²³ vgl. Schiffauer 1991, S. 354-363: Schiffauer spricht vom „fortschrittsbewußt-universalistischen Weltbild“, welches durch eine wachsende Distanz zum Islam gekennzeichnet ist. Daneben existiert ein „islamisch-fundamentalistisches Weltbild“, welches sich auf den Islam konzentriert, sowie ein „kulturalistisches Weltbild“, welches von einer Gleichwertigkeit verschiedener Kulturen und Religionen ausgeht.

Übertragen auf das bereits mehrfach verwendete Schaubild bedeutet dies:

Schaubild 4 zur These: Eine fundamentalistische bzw. säkulare Haltung stabilisiert das Gesamtkonzept der Identität und homogenisiert das Identitätsverständnis:



Die eindeutige Entscheidung für oder gegen den Säkularismus der Moderne führt zu einer spezifischen Filterung und Einordnung sozialisierender Wahrnehmungen der Umwelt, so daß, unter der Anwendung dieser Filterung, wieder ein homogenes Identitätsverständnis entstehen kann. Der Zirkulationsprozeß, wie er in Schaubild 1.1 festgehalten wurde, wird hierdurch wieder hergestellt.

In diesem Zusammenhang erhält das, auf die säkulare oder fundamentalistische Grundhaltung zurückzuführende Verhalten des Individuums besondere Bedeutung. Das Schaubild verdeutlicht, daß die persönlich gewachsene Haltung zu einem homogenen Identitätsverständnis führt, welches eine spezifische Wahrnehmung der Gesellschaft bedingt und gleichsam spezifisch fundamentalistisches oder säkulares Verhalten provoziert. Entsprechend dem identitätsbezogenen Handeln des Individuums wird dessen Einstellung als Projektion im Gesellschaftsbild sichtbar. Durch den Anschluß und die Unterstützung entsprechender Gruppen kann das Individuum seiner spezifischen Identitätsorientierung Geltung verschaffen. Das Individuum kann sich für alle sichtbar, öffentlich zu seiner Haltung bekennen, indem es sich einer entsprechenden Gruppierung anschließt oder diese durch z.B. Wahlen unterstützt. So läßt sich erklären, daß der Fundamentalismus als extreme Haltung einzelner zu einer Gesellschaftsbewegung des bekannten Ausmaßes erwachsen konnte⁴²⁵.

⁴²⁴ Neumann 1980, S. 23-25

⁴²⁵ Dies wird in Kap. 7.2. näher erläutert.

An dieser Stelle tritt die Relevanz individueller Lebenssituationen und individuellen Handelns für das Gesamtgefüge der Gesellschaft deutlich hervor. Das Heranwachsen fundamentalistischer Gruppen bzw. die eindrucksvolle Präsenz fundamentalistischer Geisteshaltung in einer Gesellschaft kann nach den vorangegangenen Darlegungen als Resultat individueller Konfliktlagen mit einem Entscheidungsdruck für oder gegen den bestehenden Säkularismus der Moderne gewertet werden. Durch die individuelle Konfliktsituation innerhalb der Identitätsorientierung bzw. des identitätsorientierenden Prozesses und dem damit verbundenen Entscheidungsdruck erwächst die Bereitschaft des Individuums, die Stabilität der letztlich getroffenen Entscheidung durch Anschluß an die entsprechende fundamentalistische oder säkulare Geisteshaltung zu demonstrieren.

Da vor allem die beiden Bereiche, Fundamentalismus und Säkularismus, auf diese Weise zu einem gesellschaftlich relevanten Antagonismus führen können, wird im folgenden auf die jeweilige Problematik eingegangen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der dritte Weg, die „säkulare“ Anerkennung einer notwendigen Reduktion von Religion auf einen Teilbereich des Identitätsverständnisses, unbeachtet wird. Muslimische Migranten in der Diaspora leben zwangsläufig in der Situation, ihre Religionsform auf den privaten Bereich beschränken zu müssen. Es stellt sich die Frage, ob diese Zwangsreduktion des allumfassenden Anspruchs des Islam, auch als notwendiger Aspekt im Identitätsverständnis verankert wird. Eine solche Verankerung käme einer teilweisen Säkularisierung des Islam gleich. Dabei würde sie eine homogene Integration des Individuums fördern und somit einem gesellschaftlichen Antagonismus vorbeugen. Aus diesem Grund erscheint diese integrierende Haltung für die vorliegende Arbeit als nicht für einen Antagonismus relevant. Da er für die Integration von muslimischen Migranten jedoch unerlässlich ist, wird dieser Gedanke in Kapitel 7.3 erörtert.

Für die Analyse eines möglichen antagonistischen Gesellschaftskonflikts erscheinen die Begriffe „Fundamentalismus“ und „Säkularismus“ von zentraler Bedeutung.

5.2. Säkularismus

Im historischen Abriß wurde deutlich, daß viele Faktoren gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, sozialer und sozialpsychologischer Art den Prozeß der westlichen Moderne unterstützten.

Als ein wesentlicher Impuls für den Beginn der Entwicklung wurde die Lösung vom religiösem Weltbild, die Lösung von christlich-religiösen Anschauungen erachtet. Die Analyse der Entwicklungslinien, wie sie sich nach der Zeit der Aufklärung etablierten, setzt ein bestimmtes Verständnis von Individuum und Gesellschaft voraus. Dieses spezifische Verständnis des Menschen und seiner sozialen Umwelt konnte sich auf

dem Boden des Christentums entwickeln und ist als solches zeit- und raumspezifisch auf das Abendland beschränkt. Die westliche Moderne ist als Produkt der vorgezeigten Entwicklung zu verstehen und muß somit als Spezifikum der abendländischen Kultur gewertet werden.

Im Zusammenhang mit diesem Prozeß wird häufig auch der Begriff der Säkularisierung genannt. Obgleich die Entwicklung zur Moderne auf eine christliche Basis zurückgeführt werden kann, so erscheint doch gerade die Entfernung und Lösung von dieser Basis als eines ihrer markantesten Merkmale. In der Auseinandersetzung mit diesem Phänomen etablierte sich der Begriff „Säkularisierung“, der deshalb in seiner Entwicklungsgeschichte erläutert werden muß.

Meist wird der Prozeß des Abbaus der religiösen Interpretation der Welt als Säkularisierung bezeichnet, das Ergebnis dieser beobachtbaren Entwicklung wird als Säkularisation benannt. Doch sind diese beiden Definitionen nur im allgemeinsten Sinn zu verstehen.

Der Begriff der Säkularisierung ist im gegenwärtigen Sprachgebrauch durchaus mit negativen Attributen behaftet. Diese Wertigkeit hatte der Begriff jedoch nicht vom Anbeginn seiner Verwendung. „Säkularisieren“ bezeichnete anfänglich die Aufhebung kirchlicher Organisationen, welche, sowohl von Seiten der Kirche selbst, als auch von Außen an die Kirche herangetragen, stattfand. Die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des mit dem Begriff Säkularisierung bezeichneten Vorganges war deshalb offen. Die Auflösung oder Liquidierung geistlichen Besitzes von Bistümern und Abteien war schon im Mittelalter bekannt und nicht gleichbedeutend mit der Beschneidung kirchlicher Rechte⁴²⁶.

Erst nachdem mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, speziell durch den von Napoleon 1803 erlassenen Reichsdeputationshauptschluß, die Aufhebung geistlicher Einrichtungen, von Seiten der Kirche, als unrechtmäßig gewertet wurde, änderte sich das inhaltliche Verständnis von Säkularisierung. Mit dem Zeitalter Napoleons beginnen vor allem katholische Geschichtsdarstellungen, welche die Enteignung von Gütern aus kirchlicher Befugnis, als illegitime Handlung und damit als gesetzwidrige weltliche Verwendung von kirchlichem Eigentum verurteilen⁴²⁷. In diesem Zusammenhang erweiterte sich das Verständnis des Säkularisierungsbegriffs vom Eingriff in kirchliches und bürgerliches Recht um die Bewertung dieses Vorgangs als Verletzung göttlicher Normen⁴²⁸.

Entgegen dieser negativen Akzentuierung des Säkularisierungsbegriffs durch die Kirche wurde dieser Prozeß als Liquidation illegitimer geistlicher Herrschaft, mit

⁴²⁶ Lübke 1975, S. 23f

⁴²⁷ ders. S. 28

⁴²⁸ Lübke 1975, S. 33

positivem Akzent politisiert. Die Säkularisierung als Enteignungsprozeß, gewann durch die Bewertung dieses Vorgehens als Einschränkung weltlicher Macht der Kirchen, politische Bedeutung.

Trotz dieser ersten Anzeichen von politischer Relevanz sieht Lübke die entscheidende Wende der Deutung des Säkularisierungsbegriffs erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der nachhegelschen Zeit. Während Hegel die Unvereinbarkeit der gewachsenen Kultur mit der traditionellen christlichen Kultur darlegte und entsprechend die Säkularisierung als Auseinandersetzung beider definierte, faßte Marx diesen Begriff als Kampf um das Bewußtsein und die Seele der Menschen auf. In Steigerung beider Anschauungen wurde die Säkularisierung als Überwindung der Religion gewertet und der neue Zustand der Säkularisierung in Dekadenz der religiösen Vergangenheit gegenübergestellt. Die Säkularisierung, in dieser übergeordneten Position, konnte sowohl als moralische und geistige Weiterentwicklung der Menschheit als auch als Abstieg und Verfehlung menschlicher Möglichkeiten gewertet werden⁴²⁹. In diesem Kontext kam dem Begriff der Säkularisierung geschichtsphilosophische und kulturpolitische Bedeutung zu.

In Erweiterung dieses Verständnisses entwickelten sich kultursoziologische und kulturanthropologischen Sichtweisen des Begriffs. Die fortschreitende unübersehbare Lösung der Gesellschaft und des Individuums, aus vormals existierender religiöser und kirchlicher Gebundenheit, rückt in dieser Säkularisierungsbewertung ins Zentrum des Interesses. Die reduzierte Einflußnahme religiöser Institutionen, Ideen und Normen auf das menschliche Handeln bzw. das Profanieren zuvor religiös wahrgenommener Wirklichkeit werden zu Indizien der Säkularisierung. Im Zusammenhang kulturpolitischer und kultursoziologischer Sichtweisen erscheinen die ursprünglich als neutral zu wertenden Enteignungen von kirchlichen Besitztümern als weitere Indizien des generell wahrnehmbaren Profanierens.

Bislang wurde deutlich, welche ausschlaggebende Bedeutung der jeweilige Sinnzusammenhang für die Definition des Säkularisierungsbegriffs hat. Max Weber bezeichnet die Säkularisierung als „Entzauberung der Welt“⁴³⁰, wobei sich diese Entzauberung im Zuge der Rationalisierung und Intellektualisierung zwangsläufig einstellt. Die Verselbständigung von Handlungen und Einstellungen von ihren vormals zugrundegelegten religiösen Ideen wird in dieser Bewertung zur Kernaussage, wobei zu beachten ist, daß hierbei religiös initiiertes Handeln im Rahmen rationaler Weltbewältigung auf profaner Ebene weiter wirksam ist. Obgleich Webers religionssoziologische Studien stets um die Thematik des Säkularisierungsprozesses

⁴²⁹ Lübke 1975, S. 40

⁴³⁰ Weber 1956, S. 554

kreisten, hat er in seinen Schriften den Begriff „Säkularisierung“ weitgehend vermieden und ihn nie gesondert thematisiert⁴³¹.

In den sechziger Jahren erneuerte eine Vielzahl von soziologischen Autoren die Diskussion um den Begriff der Säkularisierung, wobei sie sich oftmals auf Webers Verständnis des Begriffs bezogen. Die anhaltende Diskussion um den Begriff führte zu einer Aufspaltung des Begriffs in seine Teilbereiche. Eine übergeordnete Definition des Begriffs als Abkehr von der Kirche bzw. Indifferenz weiter Teile der Bevölkerung gegenüber von dieser Institution vorgegebenen religiösen Vorstellungen wurde als zu „eng“ gewertet⁴³². In der weiterführenden Auseinandersetzung der Wissenschaftler wurden dominierende Bedeutungsinhalte des Begriffes und Problemzusammenhänge isoliert⁴³³.

Da sich diese Arbeit mit dem religiösen Identitätsverständnis beschäftigt, wird an dieser Stelle eine anerkannte Definition des Problembegriffs als Arbeitsgrundlage herangezogen. Säkularisierung „beinhaltet den fortdauernden Prozeß der Freisetzung weltlicher Verhaltens- und Bewußtseinsstrukturen aus dem Einflußbereich religiös bestimmter, meist theologisch fixierter Vorstellungen, wobei deren Formen und teilweise auch Inhalte, ihrer Heilbedeutung entkleidet, nun als Bestandteil ‘vernünftiger’ Weltinterpretation fortwirken können.“⁴³⁴ Mit dieser Definition wird Säkularisierung als kulturgeschichtliches und anthropologisches Phänomen gewertet. Sie umschreibt einen fortschreitenden Lösungsprozeß des Individuums aus allgemeinen religiösen und/oder kirchlichen Bindungen, so daß die reduzierte Einflußmöglichkeit religiöser Institutionen, Ideen und Normen für das menschliche Handeln in den Vordergrund rückt. Der beobachtbare Prozeß der Profanierung zuvor religiös erklärter Wirklichkeit wird damit zur Kernaussage des Begriffs. Erscheinungen, wie die Enteignung kirchlicher Güter werden in diesem Zusammenhang als Ausdruck oder Symptom des allgemeinen Wandels gewertet.

Bislang wurde Säkularisierung als soziologisches Phänomen der Lösung von christlicher Basis bei entsprechendem Auftreten dafür symptomatischer Ereignisse wie z. B. die Enteignung kirchlicher Güter oder die rückläufige Teilnahme weiter Bevölkerungskreise am kirchlichen Gemeindeleben, verstanden. Doch diese Bewertung macht zugleich deutlich, wie umfassend das

⁴³¹ Lübke (1975, S. 69) erwähnt, daß es sogar den Vorschlag gab, Webers Schriften unter dem Schlagwort „Säkularisierung“ zusammenzufassen.

⁴³² Fürstenberg definierte „Säkularisierung“ als „fortschreitenden Abfall weiter Bevölkerungskreise von der Kirche beziehungsweise ihre Indifferenz gegenüber religiösen Einstellungen.“ zitiert in Matthes (1967, S. 87). Matthes bezeichnete eine solche Definition als „zu eng und zu stark an der primären Erfahrung orientiert...“. Facettenreicher erläutert Fürstenberg den Begriff der Säkularisierung z.B. in Dunde 1994, S. 279-288.

⁴³³ Matthes (1967, S. 212) faßt „zwei dominierende Bedeutungsgehalte“ im Begriff Säkularisierung zusammen.

⁴³⁴ Fürstenberg 1964, S. 17

Phänomen der Säkularisierung zu untersuchen ist. Betrachtet man ein Phänomen, wie z. B. die Teilnahme am Kirchenbesuch isoliert und bezeichnet dies als Indikator der Säkularisierung, so wird man bei der Betrachtung der Zustände in den USA keine Säkularisierung in diesem Sinne feststellen können. Dort sind die Zahlen der Kirchenbesucher sowie die Teilnahme an religiösen Festlichkeiten ungebrochen hoch⁴³⁵.

Diese Beobachtung macht auf einen wesentlichen, bislang unbeachteten Aspekt aufmerksam. Es stellt sich die Frage, inwiefern die beobachtbare Entfremdung von vorgegebenen Religionsformen auch die persönliche Entfremdung des Individuums von dieser Religionsform widerspiegelt. Es ist nur schwer möglich, gemeinsam ausgeübte religiöse Praxis in ihrer Wertigkeit für das Individuum einzuschätzen. Sichtbar ausgeübte religiöse Praxis kann in erster Linie den äußerlichen Ansprüchen von Soziabilität genügen und nur in sekundärer Weise auch Ausdruck einer verinnerlichten Haltung sein. Demgegenüber kann sich dieser Sachverhalt bezüglich der Wertigkeit gemeinsamen Handelns auch anders darstellen⁴³⁶. Die Frage nach der Übertragbarkeit des rückläufigen Kirchenbesuchs auf zwangsläufig geringere Religiosität der Individuen wurde in der Soziologie aufgeworfen⁴³⁷ und führte zur Verwendung unterschiedlichster „Ersatzbegriffe“, welche die Anwendung des Begriffs Säkularisierung spezifizieren sollten⁴³⁸.

Der beschriebene Problembereich offenbart zwei Ebenen der Säkularisierung, welche wiederum auf zwei Bereiche der Religion zurückzuführen sind. In Kapitel 1.2. wurde ein Verständnis von Religion dargelegt, welches auf die psychische Bedeutung und soziale Funktion der Religion aufmerksam machte. Wenn die Säkularisierung als Prozeß betrachtet wird, so müssen diese beiden Ebenen berücksichtigt werden. Da Religion in die Ebenen sozialer Funktion und psychologischer Bedeutung unterteilt wird, muß die Wirkung von Säkularisierung bezüglich beider Ebenen untersucht werden.

In der bereits dargelegten Bewertung von Säkularisierung bleibt das Phänomen auf die soziale Funktion einer Religionsform beschränkt. Innerhalb dieser einschränkenden Sicht kann eine Säkularisierung im Kontext mit dem historischen Prozeß zur Moderne,

⁴³⁵ vgl. Noelle Neumann, Köcher 1987

⁴³⁶ vgl. Schmale 1988, S. 24

⁴³⁷ Fürstenberg (1964, S. 24) formulierte dieses Problem folgendermaßen: „Eine globale Heranziehung etwa der These zur Erklärung der Kirchenfremdheit weiter Bevölkerungskreise scheitert schon daran, daß die Untersuchungsergebnisse sich in der Regel nur auf institutionell und theologisch sanktioniertes Verhalten (Gottesdienstbesuch, Abendmalsempfang usw.) beziehen, nicht jedoch auf die religiöse Grundeinstellung. Es ist bisher nicht bewiesen worden, daß die entkirchlichten Bevölkerungsgruppen unreligiös geworden sind. Vielmehr läßt sich sogar vermuten daß Wandlungen der Frömmigkeitsformen eine bisher traditionelle Gemeindefrömmigkeit zum Spezialfall werden ließen.“

⁴³⁸ Schmale (1988, S. 22) spricht z. B. in seiner Analyse von „Marginalisierung Gottes“ und „Entchristianisierung“: „Wichtig ist es zu sehen, wie umfassend nach einer langwierigen Entwicklungsphase dieser Prozeß der Marginalisierung im 18. Jahrhundert von statten geht ...“

für das Abendland eindeutig festgestellt werden. Bei der konzentrierten Betrachtung der Entwicklung der westlichen Welt tritt die sinkende Bedeutung des Christentums und seiner Institutionen innerhalb des sozialorganisatorischen Lebens deutlich hervor. Die Religionsform, die sich durch Nicht-Rationalität auszeichnet, wurde durch vernunftorientierte Formen rationalisierten Handelns, ihrer sozialen Funktionen weitgehend beraubt. Ebenfalls läßt sich heute innerhalb der Länder, die ihre Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen dem westlichen Vorbild anpassen, eine Säkularisierung in diesem eingeschränkten Verständnis beobachten.

Doch diese Beschränkung der Säkularisierung auf den Bereich der sozialen Funktion von Religion läßt den zweiten Bereich der psychologischen Bedeutung von Religion unbeachtet. **Säkularisierung muß im eingeschränkten Verständnis, als Prozeß der Entfremdung von einer vorgegebenen Religionsform bei gleichzeitiger Weiterexistenz der psychologischen Bedeutung der jeweiligen Religionsform bzw. bei weiter existierender psychologischer Religionsmotivation, gewertet werden.** Dies ist in den Ländern, welche ihrer eigenen Kultur die Strukturen der Moderne aufsetzen wollen, in aller Deutlichkeit zu beobachten. Die Säkularisierung der Gesellschaft kann innerhalb des Bereichs der sozialen Funktion von Religion stattfinden, jedoch kann die vorgegebene Religionsform im religiösen Identitätsverständnis ihrer Anhänger weiter als Möglichkeit zur Kontingenzbewältigung bestehen bleiben. Diese Situation beschreibt jenen Zustand, der zum angenommenen Entscheidungsdruck des Individuums führt, da in dieser Konstellation die Entwicklung eines homogenen Identitätsverständnisses erschwert wird⁴³⁹.

Die Besonderheit im historischen Säkularisierungsprozeß der westlichen Moderne besteht darin, daß die Säkularisierung nicht nur im Bereich der sozialen Funktion des Christentums, sondern auch im Bereich der psychologischen Bedeutung dieser Religionsform stattfand. Dadurch, daß mit dem Modernisierungsprozeß auch Kompetenzen hinsichtlich der Kontingenzbewältigung auf Wissenschaft und Technik übertragen wurden, fand eine Lösung von christlicher Religiosität auch im Bereich der psychologischen Bedeutung dieser Religionsform statt. In der Entwicklungsgeschichte zur Moderne fand eine Übertragung bzw. eine Transformation psychologischer Religionsmotivationen auf das Leistungsvermögen der Moderne statt. Durch diese Übertragung der Kompetenz zur Kontingenzbewältigung auf die wissenschaftlich-technischen Fähigkeiten der Moderne wird der quasi-religiöse Charakter der Moderne bedingt. Das Individuum hat die Entwicklung der Lösung vom Christentum, den Säkularisierungsprozeß, mit den Bedürfnissen individueller Religionsmotivationen gekoppelt. Der im Bereich der sozialen Funktion von Religion gegebene Säkularisierungsprozeß entthob die bestehende christliche Religionsform

⁴³⁹ hierzu siehe Kap. 5.1.

damit nicht nur ihrer sozialen sondern auch ihrer psychologischen Bedeutung, so daß es zu einem Säkularisierungsprozeß in beiden Wirkungsbereichen von Religion kommen konnte. Der fortschreitende Prozeß der Säkularisierung auf der sichtbaren sozialen Institutionalisierungsebene ging mit einer gleichzeitigen Befriedigung religiöser Bedürfnisse im Kontext der zweiten Institutionalisierungsebene einher. Durch die gegebene Trennung von Staat und Kirche war die Säkularisierung auf staatlich-politischer Ebene ebenfalls gegeben. **Letztlich, so läßt sich zusammenfassen, fand auf den drei, bereits mehrfach erwähnten, Ebenen der Institutionalisierung eine Lösung von christlichen Werte- und Normenorientierungen statt.**

Bislang wurde deutlich, daß Säkularisierung, im soziologischen Verständnis, auf die Entfremdung von religiös geprägten Institutionen und Anschauungen beschränkt wird. Säkularisierung, im erweiterten Verständnis, schließt eine Entfernung des Individuums von seiner ursprünglichen Religionsform mit ein. Sie schließt eine, auf individueller Ebene, stattfindende Lösung von vormals bestehender Religiosität im Sinne der Annahme von Antworten auf Kontingenzfragen durch Glauben an die tradierte Religionsform, mit ein. **Unter Berücksichtigung der Definition des Menschen als religiöses Wesen, kann davon ausgegangen werden, daß die psychologische Bedeutung der Ursprungsreligiosität nicht ersatzlos gestrichen werden kann. Das Individuum, als religiöses Wesen, muß eine entsprechende quasi-religiöse oder religiöse Ersatzstruktur annehmen, da es nicht im Vakuum unbeantworteter Kontingenzfragen existieren kann.**

Die Säkularisierung auf sozialer wie psychologischer Ebene, läßt, im erweiterten Verständnis des Begriffs, die Entwicklung der westlichen Moderne als Spezifikum erscheinen. Diese Entwicklung ist verknüpft mit dem Christentum und der anthropologischen Gegebenheit des Menschen als religiösem Wesen. Die Entfernung von der ursprünglichen christlichen Religionsform aus dem gesellschaftlichen Gefüge führte zu einer Annahme der neuen „modernen“ Wertmaßstäbe auf allen Ebenen des Identitätsverständnisses des Individuums, auch auf der Ebene der religiösen Identität. Das Modernitätsbestreben, in Verbindung mit den Vorstellungen möglicher Kontingenzbewältigung durch dieses System, ermöglichte ein homogenes Identitätsverständnis. Dieses wiederum führte zu spezifischer gesellschaftlicher Wahrnehmung und Handlung im Sinne der Modernitätsbestrebungen. Die wachsende Säkularisierung der sozialen Gesellschaftsstruktur führte aus diesem Grund nicht zu einer zwangsläufigen Konfliktsituation des Individuums bezüglich seiner religiösen Identität. Durch die Ansprüche auf Technik und Wissenschaft bezüglich der Kontingenzbewältigung, fand auch bezüglich der psychischen Bedeutung der Religionsform eine Kompetenzübertragung vom Christentum auf das System der Moderne statt. In jüngster Zeit, da die Krise der Moderne, auf sie projizierte Ansprüche auf Kontingenzbewältigung zurückweist, tritt ein Konflikt auf religiöser Identitätsebene auf. Hierdurch ergibt sich auch für den westlichen Menschen in wachsendem Maße

ein Entscheidungsdruck, der sich jedoch im Rahmen des gegebenen Identitätskonzepts bewegt⁴⁴⁰. Es geht in diesem Konflikt nicht um die Übernahme eines neuen Identitätsverständnisses sondern (nur) um die Überwindung des Vakuums auf einer Ebene des Identitätskonzepts. Da diese religiös-säkulare Ebene jedoch mit den anderen Ebenen korreliert, kann sich eine allgemeine Verunsicherung einstellen.

Es scheint notwendig, einen weiteren Begriff für die Beschreibung der modernen Gesellschaftsstruktur einzuführen, da der bereits definierte Begriff der Säkularisierung, in seinem soziologischen Verständnis, bestehende Institutionalisierungsebenen unbehandelt läßt. Für die Moderne, wie sie sich im westlichen Abendland entwickelte, erscheint der Begriff „Säkularismus“ anwendbar.

Rein begrifflich bezeichnet „Säkularismus“ die „allgemeine Verweltlichung“. In der Soziologie wird dieser Begriff nur selten verwendet. Meist werden säkularisierende soziologische Zusammenhänge mit den bereits definierten Begriffen der Säkularisierung und der Säkularisation umschrieben.

Die Moderne als Gesellschaftssystem stellt die Vergesellschaftung eines quasi-religiösen Systems dar. Dieser gesellschaftliche Zustand wird in dieser Arbeit als Säkularismus bezeichnet⁴⁴¹. Säkularismus umschreibt einen gesellschaftlichen Zustand, in welchem das Individuum in einem säkularisierten Umfeld lebt. Alle Ebenen der Institutionalisierung bzw. der Anerkennung von Werte- und Normensystemen sind von einer vorgegeben Religionsform unabhängig, d.h. verweltlicht. In der Lebenswelt der Moderne wurde durch den geschichtlichen Prozeß der allmählichen Übergabe vormals christlich-religiös gebundener Institutionalisierungen auf religionsungebundene Institutionen auch das religiöse Identitätsverständnis des Individuums säkularisiert. Bedürfnisse der religiösen Identität, die Religionsmotivationen, wurden und werden durch die Strukturen der gegebenen Gesellschaftsstruktur, befriedigend gelöst. Als quasi-religiöse Struktur ist das Verständnis von den säkularen Lebensbedingungen auch ins religiöse Identitätsverständnis eingebettet und bestimmt dieses.

Dies ist bislang nur für die westliche Moderne in dieser Weise nachvollziehbar. Die westliche Moderne erscheint heute als eine umfassende Säkularisierung, die das religiöse Identitätsverständnis des Individuums mit einschließt, dieses bedingt und von diesem ihrerseits bedingt wird. **Die Säkularisierung hat (hatte) in der westlichen Moderne in allumfassender Weise stattgefunden, weshalb diese Gesellschaftsstruktur auch als Säkularismus bezeichnet werden kann und im**

⁴⁴⁰ siehe hierzu Kapitel 7.1.

⁴⁴¹ siehe Schaubild in Kapitel 4.3

Vergleich zu anderen modernen Gesellschaftsstrukturen auch bezeichnet werden sollte⁴⁴².

Bezogen auf die drei Ebenen der Institutionalisierungssicherung wird Säkularismus in dieser Arbeit als Säkularisierung auf allen drei Ebenen definiert. Das Individuum innerhalb der westlichen Moderne wird entsprechend der Übertragung von Religionsmotivationen auf Wissenschaft und Technik als säkularisiert bewertet⁴⁴³. In diesem Zusammenhang wird das Christentum der Mehrheitsgesellschaft als „repräsentative“ Religionsform gewertet⁴⁴⁴. Auf der Ebene des sozial-gesellschaftlichen Miteinander sind die Institutionen der christlichen Religionsform weitgehend verdrängt, weshalb diese Ebene als säkularisiert gewertet werden kann. Auf der staatlichen Ebene ist durch die weitgehende Trennung von Staat und Kirche die Säkularisierung am weitesten fortgeschritten.

Der beschriebene Zustand des Säkularismus, der Säkularisierung der drei Ebenen der Institutionalisierungssicherung, erscheint zum gegenwärtigen Zeitpunkt für die westliche Moderne als gegeben. Es scheint, als könne dieser Zustand im Identitätsverständnis der Menschen nur solange existieren, wie er sozusagen unbewußt besteht.

Es wurde bereits angedeutet, daß der Säkularismus und mit ihm die Säkularisierung der religiösen Identität nicht ins Identitätsverständnis der westlichen Menschen eingebettet ist. Die Menschen „glauben“ nicht bewußt an die Moderne, sondern sie glauben vernunftorientiert zu handeln, wobei sie mögliche Religionsmotivationen als vermeintlich unvernünftig aus ihrem Identitätsverständnis verdrängen. Erst mit zunehmendem Alter, beim Nahen eines möglichen Ablebens oder in Konfrontation mit dieser Möglichkeit durch Krankheit oder dgl. rücken diese Motivationen wieder ins Bewußtsein.

Da mit der Krise der Moderne, die Übertragung von Kontingenzfragen auf dieses System in wachsendem Maße thematisiert wird, tritt das Problem der unzureichenden Antworten auf Kontingenzfragen verstärkt ins Bewußtsein der modern sozialisierten Menschen. Die Menschen erkennen, daß sie ihre Bedürfnisse, die vormals durch das Christentum befriedigt wurden, auf ein System übertragen haben, welches diesen Bedürfnissen nicht gerecht werden kann. Wenn Rohmoser den Glauben an den Fortschritt als eigentliche Religion der Moderne bezeichnet und die Krise der Moderne

⁴⁴² Deshalb kann Riesman auch nur für die westlichen modernen Gesellschaften einen Übergang von der Innen- zur Außenlenkung feststellen.

⁴⁴³ Selbstverständlich entspricht dies einer idealtypischen Konzentration auf einen Typus des modern säkularen Menschen. Auch in der Moderne gibt es eine große Anzahl von Menschen, die, trotz des modernen Umfeldes, stark religiös sind und ihre Religionsmotivationen auf die christliche Religionsform oder andere Religionsformen beziehen.

⁴⁴⁴ siehe hierzu die Ausführungen Kapitel 2.1.

als in tiefster Dimension religiöse Krise darstellt, so ist dies in dem genannten Zusammenhang zu verstehen.

5.3. Fundamentalismus

In der Darstellung der Modernitätsentwicklung wurden einige gesellschaftliche, soziale und sozialpsychologische Bedingungsfaktoren dieses Prozesses deutlich. Im Zusammenhang mit der Moderne, als deren „interne Gegenbewegung“, trat in den vergangenen Jahren der „Fundamentalismus“ in zunehmendem Maße in den Blickpunkt des soziologischen Interesses.

Während die Emanzipation aus christlich-religiösen Anschauungen als ein wesentlicher Impuls für den Beginn der Entwicklung zur westlichen Moderne erachtet wurde, so erscheint gerade dieser Umstand auch als wesentlich für das Aufkommen des Fundamentalismus. Hierdurch erscheint die Moderne, als Spezifikum der abendländischen Kultur, auch als spezifischer Auslöser des Fundamentalismus. Es stellt sich die Frage, inwiefern der Fundamentalismus als Produkt der abendländischen Moderne gewertet werden kann.

Entsprechend der Vielschichtigkeit des Säkularisierungsbegriffs lassen sich auch bezüglich des Fundamentalismusbegriffs unterschiedlichste Bedeutungsprofile, entsprechend spezifischer Bezugsfelder, feststellen.

Gerhard/Parr/Wagner erachten die Funktion des Fundamentalismusbegriffs deshalb als „diskursverbindend“ bzw. „interdiskursiv“⁴⁴⁵. Sie sprechen mit dieser Funktionsbeschreibung dem Fundamentalismusbegriff eine Bandbreite von Bezugsfeldern zu, die sich durch den gegenwärtigen Sprachgebrauch des Begriffs belegen lassen.

Erstmals erscheint der Begriff in hervorgehobenem Bedeutungszusammenhang als Titel einer Zeitschrift: „The fundamentals. A testimony to the truth“, welche zwischen 1909 und 1912 von extrem konservativen Protestanten herausgegeben wurde⁴⁴⁶. Diese Gruppe vertrat eine theologische Richtung innerhalb des Protestantismus, die sich fideistisch der Bibel als „Fundament“ des Glaubens näherte. Sie wollte die heilige Schrift des Christentums als wörtlich wahr anerkennen und stellte sich somit gegen die modernistische Zeitströmung, die sich der Bibel als Geschichtsquelle kritisch nähern wollte⁴⁴⁷. Als Herausgeber der Zeitschrift, bezeichneten sich die Anhänger dieser Glaubensrichtung als „Fundamentalisten“. Im Zusammenhang mit dieser Gruppe

⁴⁴⁵ Gerhard, Parr, Wagner 1990, S. 6: „Während einzelne Praxisbereiche wie Politik, Religion, Ökonomie auch ihre spezifischen Diskurse ausbilden, funktioniert ein Begriff wie Fundamentalismus diskursverbindend: **interdiskursiv**.“

⁴⁴⁶ dies. S. 6

⁴⁴⁷ vgl. Stark 1974, S. 189 f

gewann der Fundamentalismusbegriff die Bedeutung eines die Bibel verabsolutierenden Fundamentalismus⁴⁴⁸. 1919 entstand aus dem Zusammenschluß der Anhängerschaft dieser Fundamentalisten in Philadelphia, auf einer dortigen „World bible conference“, die Organisation „World’s Christian Fundamentals Association“, welche sich gezielt gegen jede Form von Modernismus wendete.

Die „Fundamentals“ setzten sich für die Irrtumslosigkeit und wortgetreue Wahrhaftigkeit der Bibel, die Gottheit Christi, bei Anerkennung von dessen jungfräulicher Geburt, die Wahrhaftigkeit von dessen Sühneopfer, die leibliche Auferstehung Christi und seine Wiederkehr auf Erden, als christliche Fundamentaldogmen ein⁴⁴⁹. Diese Dogmen wurden von der „Association“ nicht mehr in dieser Weise festgelegt. Als unverzichtbares und somit gemeinsames Fundamentaldogma aller fundamentalistischen Gruppen kristallisierte sich die buchstäbliche Irrtumslosigkeit der Bibel, die Verbalinspiration, aus der Liste möglicher Dogmen, heraus⁴⁵⁰. Auf der Basis dieser Grundhaltung wollten die Fundamentalisten den an der Darwinischen Evolutionstheorie orientierten Unterricht an den Schulen unterbinden. Außerdem wendeten sie sich gegen moderne Fassungen der Bibel und die Abschaffung des Schulgebets in Amerikanischen Schulen.

Zu Beginn der siebziger Jahre erreichte die Gruppe der Fundamentalisten durch die Wahlkampagne für Reagan großen öffentlich-politischen Einfluß. In der Folge kam es in den achtziger Jahren zu einer Erfolgswelle amerikanischer Fernsehprediger, so daß sich, aus der einstmals fundamentalistischen Position einzelner, eine fundamentalistische Bewegung ergab. Dennoch sollte der politische Einfluß dieser Bewegung nicht überschätzt werden, da sie nur etwa zehn Prozent der amerikanischen Bevölkerung erreicht und bislang keine ihrer Forderungen durchsetzen konnte⁴⁵¹.

Neben dieser Gruppe der protestantischen Fundamentalisten trug die iranische Revolution zur Ausweitung des Anwendungsbezugs von Fundamentalismus bei. Chomeini und seine Anhänger wurden der westlichen Welt als „islamische“ oder „religiöse“ Fundamentalisten dargestellt. Da der, mit diesem Phänomen nicht vertraute, westliche Leser über „Fundamentalismus“ und seine Bedeutung informiert werden mußte, wurden zu Beginn der iranischen Revolution die islamische Soziokultur beschrieben und in ihrer Verschiedenheit dargelegt. Die Diskrepanzen zur westlichen Kultur, wie z.B. die strenge Gläubigkeit, die Verschleierung der Frauen, das strenge Strafrecht oder das Fehlen westlicher Freizeit- und Konsumkultur, standen im Mittelpunkt der Erläuterungen. Mit der fortdauernden Entwicklung im Iran erhielt der

⁴⁴⁸ ders. S. 221: „... der die Bibel verabsolutierende Fundamentalismus muß sich mit dem die Bibel auflösenden Kritizismus auseinandersetzen, ...“

⁴⁴⁹ vgl. Hoheisel 1991, S. 22

⁴⁵⁰ ders. S. 23

⁴⁵¹ vgl. Dubiel 1992, S. 749

Fundamentalismusbegriff den Status eines Synonyms für die vorher dargelegte Gesellschaftsstruktur des iranischen Staates. Dabei wurde der objektiven Beschreibung eine unterschwellige subjektive Bewertung zugeordnet. Das Charakterbild des Fundamentalismus wurde mit Bewertungskriterien wie „fanatisch“, „wahnsinnig“ oder „unerbittlich“ belegt, wobei es über die Einschätzung des „Anspruchs auf Irrtumslosigkeit“ und „Messianismus“ nicht weit zur „Intoleranz“ ist⁴⁵². Fundamentalismus wurde zum Inbegriff für einen negativen Gesellschaftszustand.

Parallel zu dieser Entwicklung erfolgte in der Bundesrepublik die Etablierung einer neuen Partei, die fundamentaloppositionelle Positionen in die Politik einfließen lassen wollte. Im Kontext mit der politischen Parteibildung der GRÜNEN erfolgte eine von religiöser Intention unabhängige Verwendung des Fundamentalismusbegriffs. Im innerparteilichen Streit um Fundamentalopposition und Angleichung an politische Bedingungen kommt es im Zusammenhang mit den GRÜNEN zu einer Gegenüberstellung von „Fundis“ und „Realos“. Allmählich verschiebt sich diese Gegenüberstellung zu einer Gegenposition von „Fundamentalismus“ und „Realismus“.

Bezogen auf die Partei der GRÜNEN erwachsen hieraus Fundamentalisten und Realpolitiker. Übertragen auf den Sprachgebrauch ergibt sich die Intention des Fundamentalismus als Opposition zu vorgegebenen Strukturen, Ansichten oder dgl.. Fundamentalismus wird nicht mehr eigenständig als mögliche Entwicklung oder Position sondern, im Kontext mit vorhandenem, als kritische Auseinandersetzung verstanden.

In dieser Bewertung sind zwei Schlußfolgerungen möglich: einerseits die übertragene Verwendung dieser Verständniserweiterung auf alle nur denkbaren Gegensätze, andererseits als Tendenz, eine bestimmte Haltung in ihrer spezifischen Position als negatives, gefährliches Gegenüber zu definieren. Im ersten Fall wird jede gegenläufige Haltung zum Fundamentalismus und jeder wird zum „Fundamentalist von irgend etwas“⁴⁵³. Der zweite Ansatz spitzt die Gegenüberstellung von Fundamentalismus und Moderne auf ein existentielles Maß zu. So stellt Thomas Meyer den Fundamentalismus als eine Bewegung dar, die sich den Zumutungen der Moderne verweigert, wodurch sie zum Oppositionismus gegen die Moderne wird. Die sozialen Ereignisse und Tendenzen, die sich mit dem Begriff Fundamentalismus summieren lassen, stellen für Meyer eine notwendige

⁴⁵² Gerhard, Parr, Wagner 1990, S. 6

⁴⁵³ Gerhard, Parr, Wagner 1990, S. 9f: „Was ist ein Fundamentalist? ... Eine apologetische Definition wäre vielleicht die: <Ein Mensch, dem etwas heilig ist, das er nicht bereit ist, zur Disposition zu stellen>. ... Auf diese Weise entstehen gleichzeitig transzendente, überdauernde >Wesens-<-Merkmale von Fundamentalismus, und am Ende ist jeder - wie Spaemann erkennt - *Fundamentalist von irgend etwas*.“

Dialektik der Aufklärung dar. Hierauf aufbauend läßt sich die aufgeklärte Vernunft der Moderne als, durch den Fundamentalismus, bedrängt und gefährdet darstellen⁴⁵⁴.

Da aus der Sicht der westlichen Moderne ein Prozeß, wie er sich im Iran offenbarte, für die gegenwärtige Kultur als unerwünscht darstellt, muß er mit negativen Attributen belegt werden. In der Übertragung auf andere Bedeutungs- und Praxisbereiche kam dem Begriff Fundamentalismus die Funktion eines, in seiner Beurteilung eindeutigen, nämlich negativen, Bewertungsbegriffs zu. In Erweiterung und Veränderung des Begriffsinhaltes entwickelte sich mit dem Begriff ein Feindbild, welches der westlichen Kultur entgegensteht. Damit in der wissenschaftlichen Diskussion ein gemeinsames Verständnis des Begriffs „Fundamentalismus“ dennoch möglich ist, konzentriert sich dessen Verwendung auf einen politisch orientierten Kontext⁴⁵⁵.

Wenn ein Begriff wie „Fundamentalismus“ eine solche soziologische und politische Sinnfülle erhalten hat, wobei er gleichzeitig eine Labelfunktion erfüllt, so ist eine Verwendung nur noch bedingt möglich. Im Sprachgebrauch dieser Arbeit stellt „Fundamentalismus“ ein Synonym für einen komplexen sozialen und psychologischen Sachverhalt dar, der seinerseits in umfassender Weise in unserer Gesellschaft wirkt. Zur Erläuterung soll im folgenden eine Definition orientiert am Säkularismusbegriff aus Kapitel 5.2. vorgenommen werden.

Die Institutionalisierung des Fundamentalismus, d.h. die allgemeine Anerkennung und Sicherung des damit verbundenen Werte- und Normensystems, kann sich auf den drei bereits genannten gesellschaftlichen Ebenen vollziehen:

⁴⁵⁴ Meyer 1989, S. 7: „Offenkundig treibt die weltweit, wenn auch in sehr verschiedenem Tempo und auf sehr verschiedenen Wegen voranschreitende Modernisierung aus denselben Kräften, denen sie ihre Dynamik verdankt, eine elementare Krise hervor, die die fundamentalistische Gegnerschaft gegen ihre Prinzipien, Formen und Ziele in beachtenswertem Umfang begünstigt. So wie die Modernisierung universell geworden ist, scheint auch der Fundamentalismus radikale Gegenmodernisierung in je eigener Form und Stärke eine universelle Kraft zu werden. ... Es spricht einiges dafür, daß der fundamentalistische Rückfall zu einer dauerhaften und machtvollen Negation des Projekts der Moderne werden könne.“

⁴⁵⁵ Nach Hottinger (1993, S. 7) stellt der islamische Fundamentalismus eine Umwandlung des Islam in eine politische Ideologie dar. Auch für Tibi (1995, S. 29) ist der Fundamentalismus eine Politisierung religiösen Glaubens, nicht aber eine Renaissance des Religiösen. Hierzu Meyer: „Ich verwende den Begriff Fundamentalismus so, daß er weder eine religiöse Identität, noch eine religiöse Unterscheidung, noch eine religiöse Position, die sich zu politischen Fragen äußert, darstellt. Fundamentalismus ist, und so wird der Begriff überwiegend in der internationalen Fundamentalismusforschung verwandt, die spezielle Art der Politisierung von Religion, die aus den eigenen Gewißheitsansprüchen Herrschafts-ansprüche ableitet und andere Interpretationen derselben Religion oder anderer Religionen nicht mit gleichen Rechten im selben politischen Gemeinwesen akzeptiert. Nur diese Position verdient, Fundamentalismus genannt zu werden, wenn der Begriff schaff genug sein soll. Es gibt natürlich auch faktische Verwendungen, daß jeder seinen Gegner so nennt, weil das eine gewünschte Diskreditierung mit sich bringt.“ aus: Fundamentalismus, 12. Streitforum der Akademie der Politischen Bildung am 31. Oktober 1996 in der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn

1. - Auf der Ebene des gesellschaftlich-sozialen Miteinander werden Welt-, Gesellschafts- und Persönlichkeitsbilder tradiert. Durch die stete Entwicklung einer Kollektivform kann es zur Entstehung neuer Bilder und somit zur Existenz kontroverser Werte- und Normensysteme kommen. Auch wenn in dieser Kontroverse, eine Position zu gesellschaftlich größerer Relevanz kommt, können sich auf der Ebene des gesellschaftlich-sozialen Lebens bzw. der sozialen Gemeinschaft, Relikte längst überholter Traditionen erhalten. Selbst wenn nur ein kleiner Anteil der Bevölkerung diese Überreste tradiert, so erhalten sie sich dennoch, da die Menschen, auf Erfahrung basierende, Traditionen an die folgenden Generationen weiterleiten. Der Fortbestand auch längst vergangener Normen und Werte kann hierdurch gesichert werden. Bezogen auf den Fundamentalismus können sich auf der Ebene des gesellschaftlich-sozialen Lebens extreme Haltungen bezüglich des Werte- und Normensystems in kleinsten Gruppen erhalten, die gegebenenfalls, unter bestimmten Bedingungen, wieder zu gesellschaftsrelevanten Strömungen heranwachsen können.

2. - Die Annahme und Sicherung verdrängter Traditionen kann auch ausschließlich auf persönlicher Ebene, durch die Individuen, erfolgen. Hierbei ist zu beachten, daß bei Heranwachsenden auch eine Prägung in gewünschter Form nachgeholt werden kann. Auch wenn Heranwachsende nicht in bewußter Absicht gemäß vergangener Tradition sozialisiert wurden, läßt sich durch Bezugnahme auf die Geschichtlichkeit der verdrängten Tradition eine vormals versäumte Sozialisation nachholen. Die eigene innere Haltung kann auch später noch geformt werden.

Da der soziale Wandel zur Moderne sich bei der Mehrzahl der betroffenen Gesellschaften nicht auf eine lange Tradition zurückführen läßt, erscheint der orientierende Rückgriff der Individuen auf eigene historische Traditionen, die durch diesen Wandel im gesellschaftlichen Leben verdrängt wurden, nur als natürlich. Die Individuen wählen z.B. ihre tradierte Religionsform als persönliches Fundament und konzentrieren sich auf diese Religionsform zur Stabilisierung innerhalb eines „fremden“ gesellschaftlichen Umfeldes. Dieser persönliche „Fundamentalismus“ kann, wenn sich die Individuen organisieren und sich gesellschaftlich artikulieren, zu gesellschaftlich relevanten Strömungen führen.

3. - Auf der übergeordneten Ebene begegnen dem Individuum die Vorstellungen der staatlichen, religiösen und philosophischen Legitimationen, welche gezielte Rechtfertigungen für bestimmte Tatbestände liefern. Als Strategiekonzept kann die innere Haltung des Einzelnen auch das Interesse verfolgen, die Legitimationen dieser Ebene, entsprechend seiner Interessen, zu verändern. So können einzelne Politiker auf dieser Ebene ihre persönlichen Ziele verfolgen. Atatürk hat diesen Weg verfolgt und so seine Haltung bezüglich der Moderne politisch umsetzen können. Da seine Reformen jedoch nur sehr begrenzt auch auf der persönlichen

und sozialen Institutionalisierungsebene wirkten, kam es zu den kontroversen Entwicklungen, wie sie in Kapitel 1.1. dargelegt wurden.

Betrachten wir das Ebenenkonzept der Institutionalisierungssicherung von Normen- und Wertsystemen so läßt sich das Phänomen des Fundamentalismus in Teilbereiche gliedern. **Wenn innerhalb einer Gesellschaft Fundamentalismus in allen Ebenen nachweisbar ist, so kann von einem umfassenden gesellschaftlichen Fundamentalismus gesprochen werden - ähnlich einem bestehenden Säkularismus, wenn auf allen Ebenen eine Säkularisierung feststellbar ist. Ist eine fundamentalistische Haltung nur bei einzelnen nachweisbar, so besteht Fundamentalismus auf persönlicher Ebene. Existieren fundamentalistische Gedanken innerhalb einer Gesellschaftsgruppe, die sich und ihr Anliegen zu gesellschaftlicher Geltung und Anerkennung führen möchte, so existiert Fundamentalismus als Strategiekonzept.** Innerhalb einer Gesellschaft versuchen die wichtigsten Gruppen, ihre jeweils bedeutenden Erwartungen und Handlungen für die Allgemeinheit festzulegen und durch Institutionalisierung zu stabilisieren. Institutionen dienen somit immer als Instrument von Interessen, da sie Systeme zur Orientierung und Ordnung festlegen⁴⁵⁶.

Ähnlich dem Säkularisierungsbegriff muß bei der Verwendung des Fundamentalismusbegriffs für diese Arbeit die Konzentration auf einen spezifischen Verständniszusammenhang erfolgen.

Aus der geschilderten Begriffsentwicklung lassen sich die heute vorrangigen Erklärungszusammenhänge des Fundamentalismus herleiten. Zum einen scheint Fundamentalismus im Kontext der Moderne zu stehen, wobei er sich eindeutig als Gegenbewegung zu konstituieren scheint. Dabei stehen sich Einschätzungen wie „Fundamentalismus, d.h. die Sicherheit einer festen Grundlage, auf der man im Strom der Moden, wissenschaftlicher Theorien und gegensätzlicher Ansichten unerschüttert stehen kann, eines Fundaments jenseits aller geschichtlichen Bedingtheit und sozialen Wandlungen“⁴⁵⁷ sowie Fundamentalismus als „radikalen religiösen Neotraditionalismus“⁴⁵⁸ gegenüber. So wie in diesen beiden Definitionen stehen sich in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Fundamentalismus sozialpsychologische und historisch-soziologische Gesichtspunkte gegenüber. Einerseits wird dem Individuum eine spezifische Bewußtseinssituation innerhalb der Moderne bescheinigt, wobei andererseits soziale Erscheinungen der Gesellschaft hierfür verantwortlich

⁴⁵⁶ vgl. Jaeggi, Faßler 1982, S. 32

⁴⁵⁷ Hoheisel 1991, S. 12

⁴⁵⁸ Dubiel 1992, S. 747

gemacht werden. Dabei stellt sich der Fundamentalismus, als „Ferment einer Massenbewegung“⁴⁵⁹, als besonderes soziologischen Problem dar.

Die genannten Positionen der Fundamentalismusbetrachtung sind nicht isoliert als Einzelwertungen zu sehen sondern miteinander in Verbindung zu setzen. Hoheisels Position „Heimatlosigkeit“⁴⁶⁰ des Menschen in der Moderne, sollte mit den sozialen Erscheinungen, wie sie Dubiel konstatiert⁴⁶¹, verbunden werden, wobei dies nicht zu einer Verallgemeinerung führen sollte, wie sie Thomas Meyer vertritt. In seiner Definition wird alles Handeln, welches sich auf die Sicherheit und Geschlossenheit selbst erwählter absoluter Fundamente bezieht, zu Fundamentalismus, der sich gegen die Aufklärung im weitesten Sinne wendet und durch diese bedingt wird⁴⁶². Als „andere Dialektik der Aufklärung“ resultiert, für Meyer, der Fundamentalismus, als notwendige Gegenbewegung, aus den Zumutungen der Aufklärung. In dieser Allgemeinheit läßt die Theorie Meyers jedoch ein zwangsläufiges, historisch nachweisbares, Entwicklungskonzept der Wirkungszusammenhänge vermissen. Ebenso erscheint die Erklärung, daß Fundamentalismus immer dann auftritt, wenn Eindeutigkeit als Orientierung die Vieldeutigkeit besser ertragen läßt⁴⁶³, als unzureichend, will man das Phänomen der Massenbewegung hieraus herleiten.

Im Kontext dieser Arbeit soll Fundamentalismus nicht als Negation der Merkmale der Moderne verstanden werden. Dennoch erscheint Fundamentalismus als Symptom, das mit dem kulturellen Modernisierungsprozeß in Verbindung steht. Säkularismus und Säkularisierung wurden mit der Umschreibung von Religion, wie sie in dieser Arbeit vorgelegt wurde, verbunden. Dies ermöglichte eine Definition dieser Begriffe bezogen auf das Individuum und die Gesellschaft. Dieser Sinnzusammenhang erscheint auch in Bezug auf den Fundamentalismus anwendbar.

Wenn wir davon ausgehen, daß die westliche Moderne mit ihren rationalistischen und bürokratischen Strukturen zu einer Orientierungslosigkeit der Individuen führt, so ergibt sich hieraus die Frage nach möglichen Lösungswegen. Betrachten wir die westliche

⁴⁵⁹ Dubiel 1992, S. 748

⁴⁶⁰ Hoheisel 1991, S. 14f: „Doch die Segmentierung aller Lebensbereiche und ein sich ständig weiter auffächernder Pluralismus innerhalb jedes einzelnen gehören zu den untrüglichsten Wirkungen konsequenter kritischer Rationalität. ... Ungewißheit und Orientierungsverlust, Labilität und Beliebigkeit, geistige und emotionale Heimatlosigkeit sind der hohe Preis, der für die beinahe grenzenlose Freiheit zu zahlen war.“

⁴⁶¹ Dubiel 1992, S. 748: „Genährt wird diese Massenbewegung durch eine dramatische materielle Verelendung im Verein mit dem Verblassen und der antiwestlichen Wendung postkolonialer Ideologien, die einen Ausweg aus der Not versprochen hatten.“

⁴⁶² Meyer 1989, S. 13ff

⁴⁶³ Hoheisel 1991, S. 28: „Fundamentalismus scheint deswegen an eine bestimmte Weltanschauung nicht gebunden und keine ausformulierte Programmatik zu kennen. Er tritt immer dann auf den Plan, wenn man erlebt, daß die Vieldeutigkeit von Glauben und Leben noch am besten zu ertragen ist, wenn Eindeutigkeit, notfalls mit Gewalt, erzwungen wird.“

Moderne, so hat das Individuum in dieser Struktur die Möglichkeit, sich traditioneller Orientierungswege zu erinnern oder einer „Nun erst recht Mentalität“ zufolge, verstärkt am System der Moderne orientierend, einen Weg zu suchen. Der „Fundamentalismus der Moderne“, als Modernitätsgläubigkeit trotz sichtbarer Krise, erscheint im Zusammenhang mit der Krise, im religiösen Identitätsverständnis des Individuums, als ein verständlicher Weg. Die Moderne als quasi-religiöses System erhält in dieser fundamentalistischen Haltung den Status eines Traditionalismus, wenn auch mit relativ kurzer historischer Entwicklungsgeschichte.

Dem modernen westlichen Menschen steht aber auch die Reaktivierung seiner ursprünglich durch Sozialisation erworbenen Religionsform als Orientierungsweg zur Verfügung. In der Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Notwendigkeiten der modernen westlichen Gesellschaft fällt, durch die Wahrnehmung der Krise dieser Gesellschaftsstruktur, die Orientierungslosigkeit oder auch Heimatlosigkeit des Individuums auf. Während über einen langen Zeitraum die Entwicklung zur Moderne über jeden Zweifel erhaben war und mögliche Ansätze interner Konflikte über die Transformation auf andere Konflikte (Ost-West-Konflikt) umgelenkt wurden, tritt nun, da die Möglichkeit dieser Transformation durch die Auflösung des vormaligen Konkurrenzsystems (Sozialismus), unmöglich ist, die Krise der Moderne in ihrer Deutlichkeit ins Bewußtsein des Einzelnen. Hieraus kann sich ein christlicher Fundamentalismus entwickeln.

Der islamische und der christliche Fundamentalismus sind in ihren Ausprägungen nicht vergleichbar zumal der Fundamentalismus innerhalb der islamischen Welt eine sehr heterogene Erscheinung ist. In Bezug auf den Islam wird der Fundamentalismus von Fachwissenschaftlern oft als „Islamismus“ bezeichnet. Die Islamisten lehnen den Begriff „Fundamentalismus“ aufgrund seiner Wurzeln, als nordamerikanisch-christlich geprägt ab⁴⁶⁴. Deshalb verwenden Islamisten selbst zunehmend den arabischen Begriff „usûliyyûn, was soviel heißt wie ‘diejenigen, die sich an ihren Wurzeln bzw. Fundamenten orientieren.’“⁴⁶⁵ Islamisten können, nach dieser Übersetzung, durchaus auch als Fundamentalisten bezeichnet werden. Dabei muß jedoch beachtet werden, daß diese Islamisten sich ausschließlich auf Koran und Sunna berufen und die späteren islamischen Rechtsschulen, welche Weiterentwicklungen der Scharia formulierten ablehnen⁴⁶⁶. „Die Islamisten sind der Überzeugung, man müsse nur wieder den ursprünglichen Islam praktizieren und der Rechtleitung Gottes durch den Koran folgen, damit diese einzig wahre Religion mit Allahs Hilfe wiedererstartet.“⁴⁶⁷ Durch diese Grundhaltung steht der Islamismus gegen den othodoxen Traditionalismus im Islam als auch gegen Muslime, welche „die Religion als bloße

⁴⁶⁴ vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 60

⁴⁶⁵ dies. S. 60

⁴⁶⁶ dies. S. 60f

⁴⁶⁷ dies. S. 61

Privatsache oder gar nur noch als überkommenen Kulturbestandteil ansehen.“⁴⁶⁸
Bewertet man den islamischen Fundamentalismus der Islamisten, so treten Unterschiede zu Fundamentalismen anderer Religionsformen auf: 1. Der Islamismus ist universell orientiert und in allen Ländern nachzuweisen, in denen Muslime leben. 2. Er ist ein „Krisen-Fundamentalismus“⁴⁶⁹, d.h. er ist von der sozialen Situation der Muslime anhängig. 3. Er dient aufgrund der Vorstellung einer Einheit von Staat und Religion, der Durchsetzung politischer Macht. Aus diesem Grund ist er als politischer Faktor ernst zu nehmen⁴⁷⁰. Der Islamismus der Islamisten zieht auf den Einfluß des Islam auf alle drei Ebenen der Institutionalisierung und steht somit als Fundamentalismus, im Verständnis dieser Arbeit, dem Säkularismus der Moderne zwangsläufig gegenüber.

Obwohl christlicher Fundamentalismus und Islamismus bzw. islamischer Fundamentalismus, in ihren jeweiligen Ausprägungen nicht verglichen werden können, scheint dennoch ihre Existenzgrundlage, welche sich aus einem gewachsenen Entscheidungsdruck im Identitätsverständnis des Einzelnen zu ergeben scheint, vergleichbar bzw. als eindeutig die gleiche. Fundamentalismus wird in der soziologischen Diskussion in Verbindung mit der westlichen Moderne, als Gegenkonzept, als Aufbegehren oder als beängstigende Negation des Projekts der Moderne sowie als universelle Kraft gewertet. Universell ist jedoch nicht die Wirkung des Fundamentalismus, sie ist jeweils gesellschaftsspezifisch zu betrachten; universell scheint der Grund, weshalb es zu fundamentalistischen Grundhaltungen innerhalb einer Gesellschaft kommen kann.

Als Ausdruck einer existentiellen Verunsicherung kommt der fundamentalistischen Haltung die Funktion der Sicherung von Gewißheit und Eindeutigkeit für das vorgegeben Identitätsverständnis (Islam) bzw. innerhalb des individuellen Identitätsverständnisses (Christentum) zu.

Menschen als soziale und religiöse Wesen können sich, im Kontext mit der Moderne, in einer Krise ihres Identitätsverständnisses sehen, welche sie zu einer eindeutigen Bezugnahme herausfordert. Fällt die Entscheidung für eine bewußt religiöse Orientierung, so kommt es zu einer Reaktivierung der vormals dem Individuum durch Sozialisation vermittelten Religionsform. In der Notwendigkeit eines eindeutigen „Bekenntnisses“, im Bedürfnis nach endgültiger und stabiler Klärung des Identitätskonflikts tritt das Individuum mit seiner Entscheidung an die Öffentlichkeit.

⁴⁶⁸ dies. S. 61

⁴⁶⁹ dies. S. 62

⁴⁷⁰ vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 62f

Der Grad der Intoleranz der potentiell fundamentalistischen Haltung ist abhängig von der Verbindlichkeit der jeweiligen Religionsform, auf die sich diese fundamentalistische Haltung bezieht. Außerdem spielt die prinzipielle Haltung gegenüber der parallelen Existenz unterschiedlicher Lebensmuster eine Rolle. Menschen, die auf der Grundlage eines individualisierten Identitätsverständnisses, bei gleichzeitiger Existenz eines Pluralismus von Lebensmodellen, sozialisiert wurden, werden ihre fundamentalistische Haltung in diese Vielfalt integrieren und innerhalb des pluralistischen Systems Toleranz für ihre Haltung einfordern. Menschen, die mit der Existenz pluralistischer Systeme nicht durch ihre Sozialisation vertraut sind und dabei ein eher traditionell-kollektivistisch orientiertes Identitätsverständnis haben, werden ihre fundamentalistische Haltung, gemäß dem vorgegebenen monopolisierten (geschlossenen) System, als einzig rechtmäßige vertreten. Entsprechend diesen beiden Grundbedingungen wird sich die fundamentalistische Haltung eines Individuums gesellschaftlich dokumentieren. Im sozialen Handeln des Individuums spiegelt sich seine, durch die Identitätskrise notwendig gewordene, Entscheidung. Die „demonstrative“ Teilnahme am Gottesdienst, die verstärkte Aktivität am Gemeindeleben, die bewußte Wahl einer religiös orientierten Partei und dgl. sind Zeichen bewußter (wiedererwachter oder reaktivierter) Religiosität.

Da die Krise der Moderne nicht nur das Leben des Individuums, sondern die Existenz der Menschheit als solche zu bedrohen scheint, projizieren manche Individuen ihre „Lösung des Problems“ auf die Gesellschaft. Das Bedürfnis nach religiöser Orientierung wird dann vom Individuum auf das Gesamtkonzept der Gesellschaft übertragen. Die religiöse Orientierung erscheint bei solchem Handeln dem Individuum nicht mehr ausschließlich als Lösung für die persönliche Krise, sondern auch als Lösungskonzept für die gesellschaftliche Krise.

Diese beiden Faktoren, die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Demonstration der identitätsorientierenden Entscheidung und die mögliche Übertragung dieser auf die Gesellschaft, erscheinen verantwortlich für den Fundamentalismus als Gesellschaftsströmung. Das Individuum trifft für sich eine Entscheidung (persönliche Ebene) für seine, durch Sozialisation angenommene, Religionsform. In der Ausübung aktiver Religiosität nimmt der Einzelne am Gemeindeleben verstärkt teil und unterstützt damit indirekt die Einflußmöglichkeit der Religionsform bzw. die Institutionen dieser. Durch mehr Teilnahme und Anteilnahme fühlt sich die Religionsform als Orientierung bestätigt und erhält hierdurch wachsenden Kompetenzzuwachs. Es stellt sich ein gegenseitig verstärkender Prozeß ein, der zu eigendynamischen Reaktionen führen kann. Dieser Prozeß ließe sich auf die sehr pauschalisierende Formel: „mehr Mitglieder -> mehr Macht => mehr Macht -> mehr Mitglieder“ zusammenfassen. Dieser Prozeß kann, in erweiterter Form, die Einflußmöglichkeiten und den Einflußwillen einer Religionsform beeinflussen. Dann würde sich der Prozeß als eine Spirale wachsenden Macht- und Einflußwillens

darstellen, dem durch die wachsende Zahl der Mitglieder auch die Möglichkeit wachsender Einfluß- und Machtübernahme gegenübersteht. In diesem Prozeß führt die Entscheidung einzelner Personen zu Mechanismen, die auf die Gesellschaft als solche einen entscheidenden Einfluß haben⁴⁷¹.

In einem gesellschaftlichen System kann es durch den beschriebenen Prozeß zu einer Machtverschiebung oder gar Machtergreifung einer Religionsform kommen, so wie wir es im Iran beobachten konnten. Doch dieser Prozeß setzte eine sehr starke Orientierung an der islamischen Religionsform und charismatische Führerpersönlichkeiten voraus. In dieser, sicherlich als spezifisch zu wertenden, Konstellation, stellt der Fundamentalismus, mit seinen gesellschaftlichen Auswirkungen, ein Spezifikum dar.

Jedoch kann auch direkt auf der Basis der persönlichen Ebene eine gesellschaftliche Veränderung stattfinden. Wenn der Einzelne, der für sich persönlich die Reaktivierung einer Religionsform beschlossen hat, diese auch für die Gesellschaft durchsetzen will, so kann er in demokratischen Ländern das Instrument der freien Wahlen nutzen. So können wir in den letzten Jahren beobachten, daß in der Türkei fundamentalistisch orientierte Parteien in wachsendem Maß gewählt werden. Es scheint, daß die Einzelnen in ihrer pro-religiösen Haltung auch politisch auf einer religiösen Grundhaltung aufbauen wollen. Welches politische Ausmaß ihre Entscheidung haben kann, ist jedoch nicht für alle Individuen zu überblicken⁴⁷². Die Eigendynamik politischer Entscheidungen ist im Zusammenhang mit der Entscheidung für die Übertragung eigener religiöser Anschauung auf gesellschaftliche Bereiche von besonderer Relevanz und kann im Kontext dieser Arbeit nur erwähnt werden.

In diesem Zusammenhang wird die Notwendigkeit einer integrativen Betrachtung des Phänomens der „Renaissance von Religion“ deutlich. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß von einer Renaissance der Religion in der Rolle als Orientierungskraft zur persönlichen Identitätsfindung, in der Rolle als kollektives Identitätsmuster und in der Rolle als politisierte Identitätsorientierung mit hohem Absolutheitsanspruch unterschieden wird. Dabei suggeriert die Trennung in drei unterschiedliche Kompetenzebenen der Religion den Eindruck, daß es sich hierbei um drei trennbare gesellschaftliche Fundamentalismen, den religiösen Fundamentalismus des Individuums, den kollektiven religiösen und den politisierten religiösen

⁴⁷¹ Diese Ausführungen sind sehr plakativ und bedürfen einer näheren soziologischen Darstellung. Doch diese ist nicht das eigentliche Problemfeld dieser Arbeit.

⁴⁷² vgl. Zentrum für Türkeistudien 1991, S. 116f - Im Zusammenhang der Darstellung des Islam in der Türkei wird eine Untersuchung von 1986 angeführt, die eine Aussage über die Haltung der türkischen Bevölkerung gegenüber einem Fundamentalismus und einem islamischen Staatswesen ermöglichen sollte. Als Ergebnis wurde formuliert: „Die Kenntnisse über die konkreten Folgen einer Umstellung der türkischen Republik auf ein islamisches Staatswesen im sozialen, politischen und rechtlichen Bereich steigen mit Bildungsgrad und sind bei der städtischen Bevölkerung größer als bei der ländlichen Bevölkerung und damit zugleich weitaus ausgeprägter bei den Bevölkerungskreisen, die weniger traditionsverbunden sind und weniger konsequent islamischen Regeln im alltäglichen Leben folgen.“

Fundamentalismus handelt, die unabhängig voneinander untersucht und bewertet werden können.

Um das Phänomen der Renaissance der Religion bzw. Fundamentalismus als gesellschaftliches Phänomen mit politischer Wirkung wissenschaftlich in seiner Komplexität zu erfassen, erscheint die Trennung in Teilbereiche der Analyse unangemessen. Eine Einschätzung, wie sie zu einem Seminar der Gustav-Heinemann Akademie formuliert wurde, macht eine notwendige integrative Betrachtung deutlich⁴⁷³. Kennzeichen der Moderne werden in dieser Formulierung gegen Merkmale von Religion, wie sie sich aus der beim Individuum gegebenen Religionsmotivation ergeben, gestellt und als Fundamentalismus gewertet, wobei das verbindende Glied nicht erwähnt wird. Als Bindeglied zwischen der persönlichen, der kollektiven und der politischen Ebene, muß das Individuum, mit seinen Handlungskompetenzen, gewertet werden. Dies sollte deutlich werden.

Um dem Vorwurf des Idealismus bei fehlendem Realismus vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, daß es in der vorliegenden Analyse nicht um eine Verständniswerbung für Staaten mit fundamentalistisch-religiöser Orientierung geht. Vielmehr sollte erläutert werden, daß „Fundamentalismus“, als spezielle Form der Politisierung von Religion, einer Annahme oder politischen Anerkennung durch die Individuen, durch z.B. politische Wahl, bedarf. Individuen entscheiden sich für religiös orientierte Parteien und unterstützen hierdurch eine Fundamentalismus auf politischer Ebene. Dies ist jedoch an einen Fundamentalismus der persönlichen Ebene gebunden.

Für die politische Wahl der Individuen gibt es Gründe, die nicht im politischen Konzept der Partei, sondern im Identitätskonflikt des Individuums zu liegen scheinen. Dieser Konflikt ergibt sich im Kontext der Moderne anscheinend zwingend. Die wissenschaftliche Trennung in die drei Untersuchungsebenen Individuum, Gemeinschaft und Staatsgebilde sind bezüglich vieler Untersuchungsgegenstände sinnvoll und lassen sich heute in vielen Gesellschaften und Religionsformen nachvollziehen.

Bezüglich des Identitätskonzepts der Individuen erscheint diese Trennung jedoch nicht gleichermaßen in diesen Gesellschaften gegeben. Individuen, die in Kapitel 7.1. als „moderne Christen“ bezeichnet werden, können hinsichtlich ihres Identitätsverständnisses eine klare Zuordnung ihrer Orientierungsschwerpunkte vollziehen, so daß sie z.B. eine christliche Orientierung auf ihrer persönlichen religiösen Ebene, eine wirtschaftliche Marktorientierung auf ihrer sozialen Ebene und eine demokratische Orientierung auf ihrer staatlichen Ebene vornehmen. Doch von der Möglichkeit dieser

⁴⁷³ Friedrich-Ebert-Stiftung: Akademie der Politischen Bildung, Programm 1997, S. 27: „Fundamentalismus ist ein schillernder Begriff und er hat vielfältige Erscheinungsformen. Im Kern ist er eine Gegenbewegung zur Aufklärung und der Moderne. Gegen Toleranz, Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und pluralistisch-demokratische Gemeinwesen setzt er absolute Gewißheiten, festen Halt und verlässliche Geborgenheit.“

bewußten Zuordnung von Orientierungsprinzipien auf jeweils unterschiedliche Identitäts-ebenen kann nicht für alle Individuen in allen Gesellschaften ausgegangen werden. So erscheint im Kontext des Islam und dessen spezifischen traditionell-kollektivistisch orientierten Identitätsverständnis, eine solche Trennung als Konfliktpotential, da sie im Konzept der Identität nicht in dieser Weise vorgesehen scheint.

6. Religionsbezogene Konfliktgruppen in der Moderne

Bei der Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Religion innerhalb der Moderne muß ein wesentlicher Aspekt der Moderne, ihr säkularisierender Charakter, betrachtet werden. Mensching bezeichnet die Zerstörung dessen, was er als „Einheitsband der Religion“ bzw. die Aufhebung der „Einheitlichkeit der Kulturen“⁴⁷⁴ umschreibt, als Folgen der Säkularisation. Innerhalb der Identitätsentwicklung der Menschen des Abendlandes bildete sich beim Individuum der Anspruch auf eigenständige religiöse und nicht religiöse Meinungen, wodurch die pluralistische Gesellschaft, die als religiös neutral zu bewerten ist, möglich wurde. Mit der hiermit parallel fortschreitenden Entfremdung der Menschen gegenüber ihrer christlichen Religionsform und deren Institutionen geht einher, daß die religiöse Botschaft die Menschen immer schwerer erreichen kann. Zum Einen liegen die Gründe hierfür im Unverständnis gegenüber religiöser Darstellungen und zum Zweiten in der Unvereinbarkeit wissenschaftlicher Weltvorstellungen mit Vorstellungen wie Auferstehung und Himmelfahrt. Mit dem Verlust des Sozialprestiges des Pfarrers, der früher Erziehungsautorität besaß, schwindet der religiöse Einfluß durch religiöse Erziehung auf die Menschen⁴⁷⁵. Im Sozialisationsprozeß wird heute Religiosität, ihrem privatisierten, persönlichen Charakter entsprechend, fast ausschließlich durch die engsten Bezugspersonen vermittelt. Diese können eine enge Bindung an die religiösen Institutionen aufbauen, die dann ihrerseits zu möglichen persönlichen religiösen Erfahrungen des zu Sozialisierenden führen. Da die Gesellschaft der Moderne die christliche Religiosität auf einen fast gänzlich privaten bzw. persönlichen Charakter reduziert hat, ist das Individuum nicht automatisch in christlich-religiöse Strukturen eingebettet⁴⁷⁶. Die Stabilität des Identitätskonzepts der Menschen erscheint deshalb gänzlich von Religiosität unabhängig⁴⁷⁷. Diese, von den Individuen angenommene, Unabhängigkeit von Religion bezieht sich jedoch ausschließlich auf die Religionsform des Christentums - die Menschen glauben sich vom Christentum unabhängig. Der quasi-religiöse Charakter der Moderne ist als Teil des Identitätsverständnisses bislang nicht

⁴⁷⁴ Mensching o.J., S. 10

⁴⁷⁵ vgl. ders. S. 11ff

⁴⁷⁶ Zwar wird konfessioneller Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in fast allen Schulen in nahezu allen Bundesländern erteilt, jedoch steht es den Eltern frei, ihre Kinder von diesem Unterricht zu befreien. Mit 14 Jahren ist ein Kind Religionsmündig und kann fortan selbst entscheiden, ob es am Religionsunterricht teilnimmt oder nicht.

⁴⁷⁷ Im Bewußtsein der Menschen erscheint das Identitätskonzept als völlig von Religiosität unabhängig, da der quasi-religiöse Charakter der Annahme der Moderne nicht ins Bewußtsein vordringt. Wäre dies der Fall, müßte das Identitätskonzept als ausschließlich von christlicher Religiosität losgelöst betrachtet werden.

bewußt dort verankert, weshalb die Abhängigkeit vom quasi-religiösen Charakter der Moderne nicht bewußt wurde und ist.

Die Moderne in ihrer vermeintlichen Areligiosität konnte deshalb zum gegenwärtig spürbaren emotionalen Spannungsfeld, welches die Stabilität des Identitätskonzepts gefährdet, führen. Berger, Berger, Keller tragen in ihrem Buch zum Unbehagen in der Modernität Merkmale zusammen, die auch von Freyer angesprochenen wurden.

Der vormals gegebene quasi-religiöse Charakter der Moderne ging und geht durch die eigendynamische Entwicklung der Moderne bzw. durch die Wahrnehmung der Krise der Moderne für das Individuum verloren. Die von Berger und Freyer geschilderten Strukturen führen hierdurch zu einem Vakuum bezüglich der psycho-sozialen Bedürftigkeit des Individuums, die als Religionsmotivationen zusammengefaßt wurden. Dieses Vakuum, oder emotionale Spannungsfeld, betrifft jedoch nicht nur die Gruppe derer, die innerhalb der Moderne sozialisiert wurden, sondern auch diejenigen, die im Rahmen nicht-christlicher oder nicht-moderner Sozialisation aufgewachsen sind. Bestehende „Heimatlosigkeit“ oder die Gefahr möglicher „Heimatlosigkeit“ innerhalb der Moderne erscheinen als Grund für Kultur- und Identitätskrisen der Individuen im Kontext mit der Moderne. Dabei muß jedoch zwischen der Gruppe derer, die ausschließlich auf der religiösen Ebene ein Vakuum zu bewältigen haben und denjenigen, die ein neues Identitätskonzept annehmen sollen, unterschieden werden. Der zweiten Gruppe wird eine Entscheidung erschwert, da ihnen das angebotene System, aufgrund der wahrnehmbaren Defizite auf religiöser Ebene, nicht annehmbar erscheint. Die Identitätsanomie tritt in diesem Konflikt der notwendigen aber nahezu unmöglichen Entscheidungsfindung deutlich hervor.

Gustav Mensching hat in seinem Buch⁴⁷⁸ Reaktionsmöglichkeiten auf Säkularisierungsmechanismen, wie sie sich aus dem Gesellschaftssystem der Moderne ergeben, zusammengefaßt. Manche Religionsformen reagieren mit einer Erneuerungsbewegung auf die Säkularisierung. Hierdurch wird religionsintern nach Lösungsmöglichkeiten gesucht. Bestrebungen dieser Art sind in vielfältiger Weise für das Christentum nachweisbar. Aber auch innerhalb des Islam werden Modernisierungstendenzen durch Intellektuelle gefordert. Hier wird der zweite Bereich möglicher Änderungen deutlich; nicht die Religionsform selbst, sondern die Gläubigen ändern ihr religiöses Verhalten. Mensching macht in diesem Zusammenhang auf religiöse Neubildungen und die wachsende Annahme anderer Religionsformen aufmerksam. Religiöse Bedürfnisse können aber auch durch Ersatzreligionen, wie

⁴⁷⁸ Mensching o.J., S. 10ff

Faschismus, als Extremform des Nationalismus und Kommunismus als Extremform des Sozialismus befriedigt werden⁴⁷⁹.

Es scheint einleuchtend, daß nicht nur bestehende Religionsformen sondern auch das quasi-religiöse System der Moderne, als Phänomene der Geschichte, vor notwendigen Veränderungen stehen; die Individuen innerhalb der Moderne nehmen sich in ihrem Identitätsverständnis als von diesem identitätsbildenden Systemen isoliert wahr. Hieraus ergibt sich ein psychologisch-emotionales Spannungsfeld, welches eine letztlich religiös motivierte Entscheidung erfordert. Die bewußte Entscheidung für ein Sinnsystem löst das Spannungsfeld auf und verleiht dem Identitätsverständnis Stabilität.

Innerhalb der westlichen Moderne lassen sich mehrere Personenkreise beschreiben, die für eine Stabilität ihres Identitätsverständnisses, im weitesten Sinn, eine religionsbezogene Entscheidungen treffen müssen. Bei der Darstellung dieser Personengruppen sollten Muslime, ihrem spezifischen Identitätsverständnis entsprechend, betrachtet werden. Aufgrund ihrer religiösen Dogmatik stehen Muslime innerhalb moderner Strukturen nicht nur in einem sondern in zwei Spannungsfeldern: zum einen nehmen sie eine Identitätsanomie bezüglich ihres traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses gegenüber dem geforderten modern-individualistischen Identitätsverständnis wahr, zum anderen wird eine eindeutige Entscheidung für das modern-individualistische Identitätsverständnis durch die wahrnehmbare Krise der Moderne, vor allem bezüglich ihrer identitätsstabilisierenden Potenz, erschwert. In diesem Spannungsverhältnis bleiben den Muslimen ebenso wie den anderen Personengruppen nur drei Reaktionsmuster offen stehen - sie müssen eine den Fundamentalismus oder den Säkularismus unterstützende religiöse Haltung einnehmen oder Religion auf einen Teilbereich innerhalb des persönlichen Identitätsverständnisses reduzieren. Dieser dritte Bereich der möglichen Reduktion ist für Menschen, die bereits ein modern-individualistisches Identitätsverständnis besitzen, von der Intensität der Identitätskrise abhängig. Für Muslime setzt diese Haltung die Überwindung der Identitätsanomie voraus. Da in dieser Arbeit von einer gegebenen Identitätsanomie und einem hierdurch stark hervortretenden Konflikt ausgegangen wird, werden im Schwerpunkt die beiden antagonistischen Reaktionsmuster näher besprochen.

In der heutigen Weltordnung gibt es weltweit kaum noch einen Staat, der sich durch die eindeutige Zuordnung nur einer Religionsform beschreiben läßt⁴⁸⁰. Der Pluralismus der Religionsformen ist nicht mehr nur ein auf die Welt bezogenes Phänomen, sondern er ist auch eine Erscheinung innerhalb der Einzelstaaten selbst. In der

⁴⁷⁹ Mensching o.J., S. 14f

⁴⁸⁰ Als eine der wenigen Ausnahmen kann Israel angeführt werden.

westlichen demokratisierten Welt herrscht die Religionsfreiheit. Jedem Gläubigen wird die freie uneingeschränkte Ausübung seiner individuellen Religionsform zugesprochen, wodurch sich der Pluralismus der Religionsformen innerhalb der modernen Gesellschaft ergibt. Wenn sich die Religionssoziologie mit der Untersuchung möglicher Bestimmtheit der sozialen Wirklichkeit durch den religiösen Bereich beschäftigt, so muß sie sich auch mit dem innerstaatlichen Pluralismus unterschiedlichster religiöser Systeme beschäftigen.

Wenn wir kulturfremde Gläubige in der Moderne betrachten möchten, so müssen wir drei Gruppen unterscheiden. Die erste Gruppe besteht aus denjenigen, die in ihrer heimatlichen Kultur sozialisiert wurden und nach vollendeter Sozialisation in die Moderne kommen. Die zweite Gruppe ist nur teilweise im Herkunftsland sozialisiert und die dritte Gruppe, auch als „die zweite Generation“ bezeichnet, ist hingegen in der modernen Kultur geboren und wird in der primären Sozialisation innerhalb der Familie, bezogen auf die Kultur des Gastlandes, in kulturfremder Weise „fremd-religiös“ sozialisiert. Die erste und zweite Gruppe besteht aus Migranten, die dritte aus bereits in der Bundesrepublik geborenen Nachkommen dieser Migranten.

6.1. "Muslimische Migranten" der ersten Generation

Um der Komplexität des Migrationsphänomens gerecht zu werden, wird heute zwischen Typen der Migration unterschieden. „1. Einwanderer/Siedler (sich integrierend/sich isolierend), 2. Arbeitsmigranten, 3. Vertriebene und Flüchtlinge, 4. Touristen/Besucher und 5. Remigranten (Rückkehrer).“⁴⁸¹

Jedem dieser Migrantentypen werden spezifische Verhaltensweisen zugeordnet, die zu jeweils spezifischen Lebenssituationen führen. Für den Zusammenhang dieser Arbeit beschränkt sich der Blick auf die Arbeitsmigranten. Diesem Personenkreis kommt in Europa eine spezifische Bedeutung zu, die schon daraus ersichtlich ist, daß 1976, auf der Höhe des wirtschaftlichen Entwicklungsschubs, 15 Millionen Arbeitsmigranten in Westeuropa tätig waren⁴⁸². In der Mehrheit handelte es sich bei diesen Arbeitskräften um jüngere Menschen, die aus meist wenig industrialisierten ländlichen Gebieten in die industrialisierten Länder wanderten⁴⁸³. Dabei verstanden sie

⁴⁸¹ Pfeiffer 1995, S. 17

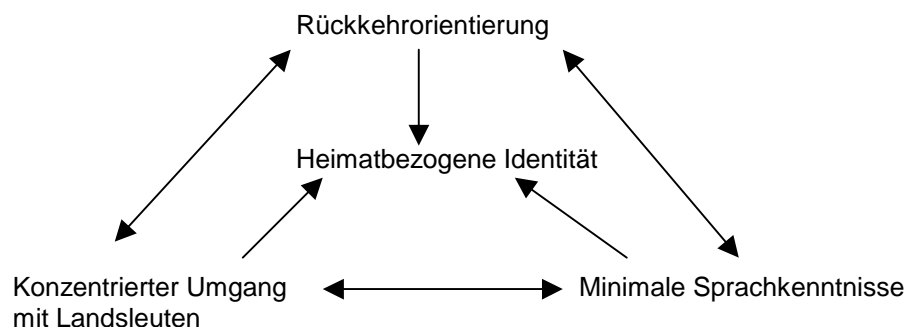
⁴⁸² ders. S. 18

⁴⁸³ Auf diesen Aspekt wurde bereits in Kapitel 1.2.1. hingewiesen. Treibel 1990, S. 117: „Alle Beteiligten gingen davon aus, daß die ‘Gastarbeiterbeschäftigung’ eine vorläufige Angelegenheit sei, deshalb protestierten weder die Betroffenen gegen die ihnen zugemuteten Arbeits- und Wohnbedingungen, noch stellte die Aufnahmegesellschaft Anforderungen an die Zuwanderer - außer der, Produktions- und Dienstleistungslücken zu schließen. Entsprechend selektiv waren die Anwerbungen (junge und gesunde Männer und Frauen):“ Sen 1991, S. 149: „Die Wanderung der Türken aus der Agrarstruktur in eine Industriegesellschaft ließ bei ihnen einen Wandel stattfinden, da die neuen Strukturen eine teilweise erzwungene Steigerung der Arbeitseffektivität, gebunden an feste Arbeitszeiten, mit sich brachte.“

sich als Mitglieder ihrer Ursprungsländer, die nur zur Arbeit, zum Erwirtschaften materieller Güter, übergangsweise in ihre Gastländer kamen⁴⁸⁴. Der Bezug zur Heimat, das Ziel der Heimkehr bestimmte ihr soziales Handeln, welches sich eindeutig auf die eigene heimatorientierte Identität beschränkte⁴⁸⁵.

Die Verhältnisse im Gastland interessierten die Migranten anfangs wenig, sofern die eigenen Lebensinteressen, Arbeit und materieller Wohlstand, nicht gefährdet erschienen⁴⁸⁶. Im konzentrierten Umgang mit den eigenen Landsleuten blieben die erworbenen Sprachkenntnisse auf das Minimum beschränkt, was sich wiederum auf die Kontaktaufnahme zum Gastland negativ auswirkte⁴⁸⁷. In der ersten Phase der Migration, die sich auf die Aufrechterhaltung eigener heimatbezogener Identität konzentrierte, wurde die Unangepaßtheit zum Aspekt des weiter bestehenden Willens zur Rückkehr in die Heimat⁴⁸⁸.

Erhalt des traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses:



⁴⁸⁴ Treibel 1990, S. 117: „Im Gegensatz zu den Auswanderern und Auswanderinnen des 19. Jahrhunderts bezogen sich die langfristigen Ziele der Gastarbeiter und Gastarbeiterinnen nicht auf das Ziel- sondern auf das Herkunftsland. Es ging ihnen in der Regel nicht darum, im Anwerbeland eine Existenz aufzubauen, sondern in der Heimat für sich und die Familienangehörigen eine Existenz erst zu ermöglichen.“

⁴⁸⁵ dies. S. 118: „Die Gruppenzugehörigkeit war relativ leicht zu bestimmen: die Migranten und Migrantinnen definierten sich über das Heimatland und ihre in der Regel noch dort lokalisierten familiären Verpflichtungen und Orientierungen.“ Dazu auch Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 315. Im Kontext spezieller Probleme älterer Migranten wird auf „die biographische Grunderfahrung der Migration, die mit einem spezifischen Lebensentwurf verbunden ist, der insbesondere die Vorläufigkeit des Lebens in der Bundesrepublik beinhaltet(e)“ hingewiesen.

⁴⁸⁶ Treibel 1990, S. 119: „2. Gemessen am dreistufigen Assimilations-Modell von Richardson (1957) (*Isolation - Akkommodation - Identifikation*) befand sich die erste Generation in der ersten Phase des Aufenthalts (d.h. vor der Niederlassung) in der *Isolation* (von der Aufnahmegesellschaft).“

⁴⁸⁷ vgl. Sen 1991, S. 153ff. Sen verdeutlicht in seinem Artikel, daß für die Beschreibung der gegenwärtigen Situation der Türken in der Bundesrepublik zwischen der ersten und zweiten Generation unterschieden werden muß. Zusammenfassend schreibt er u.a.: „Trotz all ihrer Bemühungen hat die erste Generation ihre Anpassungsengpässe noch nicht vollständig überwunden. Fehlende Deutschkenntnisse und eine starke Verbundenheit mit der Heimat haben dazu geführt, daß die erste Generation, die sich jetzt dem Rentenalter nähert, eine Anpassung nicht leicht vollziehen kann. ... Allgemein steht bei der ersten Generation die Türkei noch im Mittelpunkt der Lebensplanung. Zumindest will die Mehrzahl der Vertreter der ersten Generation den Lebensabend im eigenen Land verbringen.“

⁴⁸⁸ Treibel 1990, S. 117f: „Im Gegensatz zu Kurz (1965) sind wir der Meinung, daß man in dieser Phase der Arbeitsmigration noch nicht von einer *partiellen Assimilation* in die Aufnahmegesellschaft sprechen kann.“

Im Kontext dieser Arbeit kann das Verhalten der ersten Generation muslimischer Migranten im Spiegel des traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses und zum Erhalt dessen gewertet werden. Mit der Konzentration auf die eigene ethnische Gruppe und die Heimatkultur, bei gleichzeitiger Isolation von der Gastkultur wird der Wahrnehmung einer Identitätsanomie entgegengewirkt. Durch die Wahrung der heimatbezogenen Identität wird eine Auseinandersetzung mit der bestehenden Identitätsanomie für nicht notwendig erklärt und eine Anpassung an das moderne Identitätsverständnis unnötig. Auf dem Hintergrund eines traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses muslimischer Migranten erscheinen bestehende Hemmung dieser Migranten vor der Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft, bei zwingend notwendigem Verlust der türkischen Staatsangehörigkeit, verständlich⁴⁸⁹. Die eigene Staatsbürgerschaft ist integrierter Bestandteil des traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses und deshalb nur sehr schwer aus diesem Konzept zu isolieren. Die wachsende Bindung an Deutschland kann jedoch in dieses Konzept integriert werden, weshalb die deutsche Staatsbürgerschaft angestrebt wird⁴⁹⁰.

Die Rückkehrorientierung der Migranten der ersten Generation bedingte jedoch unerwartete soziale Schwierigkeiten, die im Laufe der Zeit in wachsendem Maße bewußt wurden. Einerseits verhinderte die starre Orientierung an vermeintlich festen Orientierungsvorgaben der Heimatkultur eine Integration von Veränderungen, die sich in der Heimat entwickelten. Andererseits ergaben sich, durch die Lebensweise im Gastland, Veränderungen im Umgang mit der eigenen anerzogenen Kultur, die im Heimatland deutlich wurden. Diese Veränderungen traten dabei nicht nur für den Heimkehrer, sondern auch für die vormals Zurückgebliebenen deutlich hervor⁴⁹¹. Es kam zu einer Diskrepanz der erwarteten und der gegebenen Lebenswelt im Heimatland. Häufig fühlte sich der Heimkehrer durch die veränderten Verhältnisse als Fremder in der Heimat, wobei er auf keine Schutzmaßnahmen zurückgreifen konnte, wie er sie in der eigentlichen Fremde benutzt hatte⁴⁹².

⁴⁸⁹ Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 1997, S. 25: „Daß Hinnahme der Mehrstaatigkeit zu höheren Einbürgerungsquoten führen kann, wird von niemandem bestritten. Dies zeigt die im Vergleich zur Bundesrepublik Deutschland ähnliche Situation in den Niederlanden. Dort ist gerade für die Migranten der ersten Generation das Zugeständnis der Mehrstaatigkeit (1991) von großer Bedeutung gewesen und hat eine starke Zunahme der Einbürgerung zu Folge gehabt. Hauptsächlich ist die Zahl der Einbürgerung türkischer Migranten seitdem sehr gestiegen.“ Dies. S. 26: „Dabei haben Angehörige jüngerer Altersgruppen weit häufiger die Absicht, die deutsche Staatsangehörigkeit anzunehmen als die Generation ihrer Eltern oder Großeltern. So erklärten in der Altersgruppe der 15- bis 24jährigen 32,5% der Türken und 24,1% der Jugoslawen ihre Absicht zur Einbürgerung. Bei den über 45jährigen betragen die entsprechenden Werte nur 12,1 bzw. 11,4%.“

⁴⁹⁰ dies. S. 26: „Bemerkenswert ist außerdem, daß Bindungsverlust an das Heimatland sehr viel seltener als Grund für eine Einbürgerung genannt wird als Verwurzelung in Deutschland. Wachsende Bindungen an Deutschland scheinen also nicht zwangsläufig schwächer werdende Bindungen an das Heimatland nach sich zu ziehen.“

⁴⁹¹ Dieser Sachverhalt tritt in der Untersuchung von Schiffauer 1991 deutlich hervor. Er spiegelt sich auch in der Bezeichnung „Deutschländer“ wieder. Türken, die in Deutschland waren, sind keine Deutschen geworden aber auch keine Türken geblieben.

⁴⁹² Pfeiffer 1995, S.21: „Bald aber wird deutlich, daß sie (die Rückkehrer) in der Fremde anders geworden sind und daß sich auch die Heimat in der Zeit der Abwesenheit verändert hat. Der Platz, den

Die Erfahrungen von Heimkehrern sowie die Erfahrungen der „Gastarbeiter“ in ihrem Gastland veränderten die Einstellung der Migranten, so daß aus der anfänglich zeitlich begrenzten Existenz eine permanente wurde⁴⁹³. Aus den Gastarbeitern wurden Einwanderer, was jedoch zu völlig verändertem Sozialverhalten beider Seiten, den Einwanderern und den Einheimischen im Gastland, führte⁴⁹⁴. Mit dieser Entwicklung, die als eigendynamischer Prozeß gewertet werden muß, hatten weder die Politiker noch die Beteiligten selbst gerechnet, weshalb erst in den letzten Jahren eine Analyse dieser Vorgänge stattfindet⁴⁹⁵.

Mit den Migranten kam auch eine andere Religionsform in die Bundesrepublik. Heute leben etwa 2,2 Millionen Muslime in der Bundesrepublik⁴⁹⁶. Diese Muslime leben

die Migranten einst verlassen hatten und an den sie zurückzukehren gedachten, ist nunmehr von anderen besetzt. Sitten und Vorstellungen, die sie in der Fremde als Teil heimatlicher Identität sorgsam bewahrten, sind dort aus der Mode gekommen. Erfahrungen, die sie draußen in der Welt gesammelt haben, sind kaum gefragt, erscheinen als Besserwisserei. Wer ohne sichtbaren Erfolg heimkehrt, fühlt sich als Versager mißachtet; wer aber erfolgreich war, gilt leicht als egoistisch und überheblich. Solche Mißverständnisse treffen umso tiefer, als es viel schwerer ist, der Heimat gegenüber die schützende Abwehr aufzubauen, die sich in der Fremde bewährte: Der Heimkehrer steht der Heimat weitgehend schutzlos gegenüber; in seiner Heimat beginnt sich nunmehr die Fremde zu verklären. Und oft ist er selbst zum Fremden geworden.“

⁴⁹³ Treibel 1990, S. 118: „Als sich herausstellte, daß die Sparvorhaben sich kurz- oder mittelfristig nicht verwirklichen lassen würden, begannen die Migranten und Migrantinnen damit, die Familien nachzuholen. Sie *ließen* sich in den Anwerbeländern *nieder*.“

⁴⁹⁴ Die Geschichte des „Ausländerbeauftragten der Bundesregierung“ ist eng verbunden mit der Geschichte der Zuwanderung in Deutschland. Im November 1973 verfügte die Bundesregierung, angesichts der sich abzeichnenden Wirtschafts- und Energiekrise, den sogenannten „Anwerbestop“. Mit dieser Entscheidung verbindet sich der Wandel des Status quo der ausländischen Mitbürger. Setzte sich anfangs die ausländische Mitbürgerschaft fast ausschließlich aus männlichen „Gastarbeitern“ mit befristetem Aufenthalt in der Bundesrepublik zusammen, so veränderte der vermehrte Zuzug von Frauen und Kindern dieses Bild. Aus der männlichen Arbeiterschaft wurde die „ausländische Wohnbevölkerung“ mit dem Wunsch nach dauerhaftem Bleiberecht. Diese seit 1974 wahrnehmbare Entwicklung offenbarte ein Integrationsproblem; dem die Bundesregierung mit der Gründung des Amtes eines „Beauftragten der Bundesregierung für die Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen“ im Dezember 1978 Rechnung trug. Vgl. hierzu 20 Jahre Ausländerbeauftragte der Bundesregierung Plakat: Integration ist schön. Macht aber Arbeit. Pagenstecher 1994, S. 143: „Anfang der siebziger Jahre ‘entdeckte’ die Bundesregierung unliebsame Begleiterscheinungen der Ausländerbeschäftigung. Infrastrukturkosten, ‘Ghettobildung’ und Konkurrenz um knapp werdende Arbeitsplätze bildeten den Hintergrund dafür, daß Politik und Teile der Öffentlichkeit nun ein ‘Ausländerproblem’ ausmachten.“ Auf die vermehrte Bildung muslimischer Organisationen von Seiten der Migranten in den 70er Jahren wurde in Kapitel 2.1.2. bereits hingewiesen.

⁴⁹⁵ Pfeiffer 1995, S. 23: „Wenn man zurückblickt, kann man sich nur wundern, mit welcher Unbekümmertheit damals die Verantwortlichen in beiden Staaten (Politiker, Manager) diese Völkerwanderung von mehreren Millionen Menschen in die Wege geleitet haben. ... Tatsächlich war eine eigengesetzliche Entwicklung in Gang gesetzt, die sich nicht mehr rückgängig machen läßt. Türken und Deutsche sind auf Dauer zu einer Schicksalsgemeinschaft geworden.“ Pagenstecher 1994, S. 143: „Eine exakte Steuerung (der ‘Gastarbeits’-Politik) ist auch zunehmend schwieriger, denn Migrationsbewegungen gewinnen von selbst eine immer stärkere Eigendynamik.“

⁴⁹⁶ Zentrum für Türkeistudien 1994, S. 92: 2,2 Mio Muslime leben in der Bundesrepublik. Davon kommen 76% aus der Türkei, „4% sind Iraner, 3% Marokkaner, 2% Libanesen, 1% Tunesen, 1% Pakistani, 4% deutschstämmige Muslime, der Rest (4,5%) setzt sich aus sehr vielen anderen Nationalitäten zusammen.“ Muslime sind unterteilt in Muslime sunnitischer Prägung: Türken, Bosnier, Marokkaner, Tunesier; alevitischer Prägung: Türken, Kurden; Yesidische Religion: Kurden. Spuler-Stegemann (1998, S. 44) rechnet für 1997 mit 2,8 Millionen Muslimen, die dauerhaft in der Bundesrepublik leben.

innerhalb abendländischer Tradition und gleichzeitig innerhalb ihres heimatlich-geistigen Kulturbereiches bzw. ihrer Religionsform. Sie leben innerhalb der westlich modernen Lebenswelt eine "kulturfremde" Religiosität. Ihre Religiosität ist nicht in der Gastlandkultur gewachsen und auch nur schwer in diese vorgegeben Kultur integrierbar. Dennoch kommt es in Teilbereichen zu Annäherungen⁴⁹⁷

Entsprechend der in Kapitel eins und drei dargelegten Zusammenhänge, ist davon auszugehen, daß muslimische Migranten der ersten Generation ein anerzogenes, durch Sozialisation verinnerlichtes, traditionell-kollektiviert orientiertes Identitätsverständnis haben, welches ihr Handeln prägt. In ihrer räumlichen Existenz leben sie jedoch in einer Kultur, welche die Konzentration auf ein anderes Identitätsverständnis fordert.

Religion als Institution der Gesellschaft verbindet und schafft Kollektivität. Sie bietet dem Individuum eine Orientierungsmöglichkeit. Ganz deutlich tritt diese ordnende und orientierungsbietende Kraft im Islam hervor. Der Koran ist nicht nur eine Orientierungsmöglichkeit, sondern stellt die einzig legitime Lebensorientierung dar⁴⁹⁸. Die ausdrückliche Bedeutung des Koran liegt darin, alle menschlichen, sozialen und gesellschaftlichen Probleme zu lösen. Der Glaube an den Koran und an Allah, als einzigen Souverän der Weltmacht, erscheint im Kontext der islamischen Dogmatik als einzig legitime Lebensorientierung der Muslime. Diese Einschätzung ergibt sich aus der „klassischen“⁴⁹⁹ Bewertung des Islam und bestimmt das Leben vieler, als sehr religiös typisierten, Muslime⁵⁰⁰.

Konflikte eines gläubigen Muslim innerhalb der modernen Kultur erscheinen auf dieser Grundlage vorprogrammiert. Muslimische Migranten der ersten Generation wurden in Befragungen und Analysen der 70er Jahre mehrfach untersucht⁵⁰¹. Dabei wurde immer wieder von der „Diskrepanz der Kulturen“⁵⁰² gesprochen. Im Kontext dieser Arbeit und des dargelegten theoretischen Zusammenhangs von religiöser Sozialisation und Identitätsbildung, kann diese Diskrepanz der Kulturen als Diskrepanz der Identitätsverständnisse bezeichnet werden. Die Identitätsanomie des eigenen traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses muslimischer Migranten

⁴⁹⁷ Sen 1991, S. 150: „Demnach hat sich im Laufe der 30jährigen Migrationsgeschichte der Türken ein Wandel im Arbeitsbereich wie auch im sozialen Umfeld vollzogen mit der Folge, daß eine Kombination der Werte beider Kulturen heute ihr Leben teilweise stark prägt.“ Vgl. hierzu Schema 2 S. 148 in Sen 1991.

⁴⁹⁸ siehe hierzu Kapitel 3.3.

⁴⁹⁹ Khoury 1985, S. 111: „Aber das klassische Rechtssystem des Islams kennt nur das eine Modell: Die Muslime bilden die Mehrheit in einem Staat, der nicht-islamische Minderheiten toleriert.“

⁵⁰⁰ Bei dieser Einschätzung sollte berücksichtigt werden, daß es auch im Islam unterschiedliche Ausprägungen der muslimischen Religiosität gibt. Für die allgemeine übergeordnete These dieser Arbeit beschränkt sich der Blick auf den Typ des stark muslimisch orientierten Gläubigen. Doch auch innerhalb des Islam ist davon auszugehen, daß es den Typ des „repräsentativen Muslim“ gibt.

⁵⁰¹ Schrader, Nikles, Griese 1976, Mertens, Akpinar 1977, Holtbrügge 1975

⁵⁰² vgl. hierzu Kap. 1.1 (z.B. S.17) sowie Fußnote Nr. 57

bezüglich des modern-individualistisch orientierten Identitätsverständnisses wird den Migranten vor allem durch die, in der Modernen Gesellschaft notwendige, Reduktion der Religionsform auf einen persönlichen Bereich deutlich. Die Sozialisation in der Heimatkultur, gestützt auf religiöse Sozialisation entsprechend der muslimischen Religionsform, ist als Handlungsbasis des muslimischen Migranten zu werten. Ein Muslim, welcher durch sein religiöses Identitätsverständnis sehr spezifisch geprägt ist⁵⁰³, muß sich im Kontext der pluralistischen Moderne neu orientieren und eigene Handlungsmuster finden⁵⁰⁴.

Welche Auswirkungen diese Neuorientierung haben kann und inwieweit eine Überwindung der Identitätsanomie erreicht werden kann, soll durch die Übertragung von Akkulturationsmustern auf religiöses Verhalten geklärt werden. Sen hat in seiner Untersuchung⁵⁰⁵ eine Annäherung der Werte von Arbeitsmigranten in der Arbeitswelt und im sozialen Umfeld dokumentiert. Diese Annäherung an die Werte des Gastlandes spiegelt sich auch in Teilbereichen des Sozialverhaltens muslimischer Migranten wieder. In der Migrationssituation in einem fremden Gastland kommt es zu interkulturellen Kontakten in denen vom Migranten Handlungskompetenz gefordert ist.

Um ein sozialverträgliches Zusammenleben von Zuwanderern und Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft zu sichern, wird im interdisziplinären Wissenschaftsbereich dem kulturell geprägten Verhalten wachsende Beachtung geschenkt. Kulturell geprägtes Verhalten und die spezifisch kulturell beeinflusste Interpretation von Verhaltensweisen stehen in diesem Zusammenhang im Zentrum des Interesses⁵⁰⁶. Hierbei treten die möglichen Veränderungen im Verhalten besonders hervor. Kulturelle Veränderungen von Individuen und Gruppen, die mit vormals unbekannten Kulturen durch Migration in Kontakt kommen, werden als Akkulturation bezeichnet.

Bei der Anpassung von Migranten in ihr Gastlandssystem sind zwei Dimensionen zu unterscheiden. Zum einen die Dimension der Aufrechterhaltung kultureller Orientierung am Herkunftsland, zum anderen Möglichkeiten, kulturelle Einflüsse der Aufnahmegesellschaft für die eigene Identität zuzulassen. Diese beiden Dimensionen

⁵⁰³ Die religiöse und traditionelle Prägung wirkt sich auf alle Lebensbereiche der Migranten aus. So wird z.B. vom Zentrum für Türkeistudien, 1994 S. 315, darauf hingewiesen, daß ältere Ausländer zum Teil ähnliche Probleme haben, wie die deutsche Bevölkerung. Dennoch führt „die abweichende kulturelle und ethnische Prägung, die mit spezifischen Erwartungen an die Situation im Alter verbunden ist, aber auch ihren Lebensstil und Verhaltensweisen prägt,“ zu spezifischen Problemen älterer Migranten.

⁵⁰⁴ Schiffauer beschrieb diese Situation als Zerschneiden alter Weltbilder, die durch neue ersetzt werden müssen - vgl. Kap. 1.1

⁵⁰⁵ vgl. Sen 1991, S. 148-150

⁵⁰⁶ Umfassende Studien zu diesem Themenkreis wurden von Berry und dessen Kollegen: Boski, Kim, Power, Young sowie Bierbrauer, G. und Petersen, P. in jüngster Zeit veröffentlicht. Heitmeyer, Müller, Schröder haben ebenfalls Studien zu Muslimen und ihren spezifischen Handlungsmustern veröffentlicht - siehe Literaturliste.

wurden in der wissenschaftlichen Bewertung miteinander verbunden, woraus sich vier idealtypische Akkulturationsmuster definieren lassen⁵⁰⁷:

- 1.- Assimilation: Sie bezeichnet die Bereitschaft, die Verbindung zur Herkunftskultur aufzugeben und die Kultur des Aufnahmelandes als neue Orientierung zu übernehmen.
- 2.- Integration: Hierunter ist die Beibehaltung kultureller Orientierung der Herkunftskultur bei gleichzeitiger Bereitschaft zu Kontakten mit der Aufnahmegesellschaft und ihren kulturellen Orientierungen zu verstehen.
- 3.- Separation: Dieses Akkulturationsmuster verweigert eine Kontaktaufnahme mit der Aufnahmegesellschaft und deren kulturellen Erscheinungen und orientiert sich ausschließlich an der Kultur des Herkunftslandes.
4. Marginalisation: Dieser Idealtyp beschreibt die Orientierungslosigkeit, welche sich aus dem Verlust von Beziehungen zur Herkunftskultur bei gleichzeitiger Verweigerung von Kontakten zur Aufnahmekultur, ergibt.

Bezogen auf unterschiedliche Lebensbereiche kann sich das Akkulturationsmuster eines Migranten unterscheiden. So kann sich ein Individuum bezogen auf die Arbeitsstelle oder das Freizeitverhalten durch Assimilation auszeichnen, während in Bezug auf die Familie die Separation vorherrschend ist. Auch hinsichtlich der Lebensphasen kann sich das Individuum durchaus verschieden verhalten. So kann über Monate hinweg das Akkulturationsmuster „Integration“ vorherrschend sein und dennoch zu einem späteren Zeitpunkt zu „Assimilation“ wechseln oder umgekehrt. Das Akkulturationsmuster ist somit nicht als beständige Größe einzustufen. Vielmehr ist das jeweilige Verhaltensmuster zeit- und situationsspezifisch zu betrachten.

Bierbrauer hat in seiner Untersuchung⁵⁰⁸ die von Berry formulierten Akkulturationsmuster auf das Konfliktverhalten übertragen:

„Assimilation“ ist nach dieser Übertragung dem Konfliktstil „Nachgeben“ zuzuordnen, da hier die eigenen Interessen zugunsten der Fremdinteressen aufgegeben werden.

„Integration“ wird dem Konfliktstil „Problemlösung“ zugeordnet, da die Eigen- und die Fremdinteressen verbunden werden.

„Separation“ wird dem „Kampf“ zugeordnet, da in diesem Verhalten ausschließlich die eigenen Interessen ohne Berücksichtigung der Fremdinteressen verfolgt werden.

⁵⁰⁷ vgl. Berry 1980 in Bierbrauer 1996, S. 127

⁵⁰⁸ vgl. Bierbrauer 1996

„Marginalisation“ entspricht dem Verhalten des „Rückzuges“, welches als ausweichendes Verhalten, weder den eigenen noch den Fremdinteressen gerecht wird. Eine Lösung des Konflikts wird erst gar nicht in Erwägung gezogen.⁵⁰⁹

Bierbrauer sieht Analogien zwischen dem Konzept der Akkulturationsmuster und gängigen Konfliktmodellen. Deshalb forscht er nach möglichen Beziehungen zwischen dem Konfliktverhalten von Zuwanderern und den, von diesen bevorzugten, Akkulturationsmustern.

In seiner Studie kommt Bierbrauer zu dem Ergebnis, daß in 14 der 15, in seiner Befragung berücksichtigten Lebensbereiche, von den befragten Türken das Akkulturationsmuster der Integration bevorzugt wurde. Als Ausnahmereich stellte sich die islamische Religion dar. 76 Prozent der befragten Türken wollen ihre Religion unbeeinflusst und ungestört ausüben können.

Dies kommt dem Akkulturationsmuster der Separation gleich. Bezüglich ihrer Religion verhalten sich die meisten, der von Bierbrauer befragten, Türken separierend gegenüber der Aufnahmekultur. Dies ist nicht verwunderlich, da sich ein integrierender Standpunkt der islamischen Religionsform bezüglich des Christentums nicht herstellen läßt. Dennoch bleibt die Frage, inwiefern sich der quasi-religiöse Charakter der Moderne hinsichtlich des Islam auswirkt. Geht mit der Bereitschaft innerhalb der modernen Kultur zu leben nicht allmählich das Akkulturationsmuster der Integration bezüglich der Religionsform einher? Ergibt sich aus dem Leben in der Diaspora und der schleichenden Wertübernahme in Teilbereichen der Lebenswelt eine unbewußte Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses? Ist die Teilhabe an Vorteilen der Moderne mit einer notwendigen Akzeptanz einer Trennung von Staat und Religion verbunden? Erwächst aus dieser Akzeptanz nicht automatisch eine Reduktion des Islam auf einen persönlichen Bereich?

Um diese Fragen zu klären, sollen die genannten Akkulturationsmuster auf das religiöse Verhalten übertragen werden: Assimilation bedeutet den Verlust der Herkunftskultur. Übertragen auf die Religionsform würde dies die Abkehr vom Islam bedeuten. Dies wird von der Mehrzahl der von Bierbrauer Befragten nicht gewünscht. Integration auf der Ebene der Religiosität würde die Beibehaltung des Islam bei gleichzeitiger religiöser Orientierung am Christentum oder am quasi-religiösen Charakter der Moderne bedeuten. Bezüglich des Christentums kann eine Orientierung ausgeschlossen werden. Hinsichtlich der Moderne sind Anzeichen der Annahme wahrnehmbar. Dies scheint jedoch im ersten Schritt eine Annahme des Ebenenkonzepts der Identitätsvorstellung vorauszusetzen. Muslimische Menschen müssen sich von ihrem traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis lösen und sich im Kontext des modern-individualistischen Identitätsverständnisses neu

⁵⁰⁹ vgl. Bierbrauer 1996, S. 129

definieren. Ist dies geschehen, ist eine Integration des Islam in die Lebenswelt der Moderne, beschränkt auf die persönliche religiöse Ebene des Individuums, möglich.

Trotz einiger Anzeichen, die für ein solches Verhalten sprechen⁵¹⁰ dürfte das Akkulturationsmuster der Separation, bezüglich der Religionsform, bei Migranten vorrangig vorherrschend sein. Dies beweist die hohe Zahl (76%) derer, die eine uneingeschränkte Religionsfreiheit fordern. Bezüglich ihrer Religiosität orientieren sich die Migranten an ihrer Herkunftskultur und verweigern den Kontakt zur Aufnahmekultur. Diejenigen, die sich im Zuge der Integration auf eine kulturelle Orientierung innerhalb der modernen Struktur einlassen, werden bezüglich ihrer Religiosität zwangsläufig den Status der Marginalisation erreichen oder den Kampf suchen⁵¹¹.

Die Anerkennung der Moderne verweist aufgrund der notwendigen Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses, jede Religionsform auf den Rang einer privaten und persönlichen, nicht alle Ebenen des Identitätskonzepts ergreifenden, Orientierungssystems. Die Trennung der Einheit von Staat und Religionsform bedeutet für den Islam bereits einen Kompetenzverlust, der in dieser Form vom Dogma des Islam nicht zu billigen ist. Ein Hinnehmen dieser, für die westliche Moderne notwendigen, Trennung wird deshalb von vielen gläubigen Muslimen bereits als eine Veränderung ihres Glaubenssystems gewertet⁵¹². In der Türkei hat Atatürk mit der Einführung des laizistischen Staatssystems eine solche Trennung vollzogen⁵¹³. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Türkei sind seither als Konflikt zweier Gruppierungen zu werten: erstens der Gruppe, die eine solche Trennung nicht hinnehmen will und zweitens der Gruppe, die sich für diese notwendig

⁵¹⁰ vgl. Sen 1991, S. 148ff

⁵¹¹ Abdullah 1979, S. 19: „In den letzten Monaten ist deutlich geworden, daß sich das Klima zwischen jenen Türken, die ihrer Religion gleichgültig oder gar ablehnend-feindlich gegenüberstehen und jenen, die ihren Glauben praktizieren, extrem verschlechtert hat. Anstatt nun nach den Ursachen dieser Entwicklung zu forschen und sich mit den Argumenten der Zweifler und Gleichgültigen auseinanderzusetzen, werden sie von den ‘Frommen’ pauschal in die Nähe des Kommunismus gerückt und als ‘Atheisten’ abgestempelt, die es ‘um des Glaubenswillen’ zu bekämpfen gelte. Die Gleichgültigen wiederum sind in ein anderes Extrem verfallen. Sie neigen dazu islamische Frömmigkeit und Faschismus gleich zusetzen und verlangen von den deutschen Behörden immer lauter ein generelles Verbot aller Islam-Vereinigungen, was einem Verbot des Islam für die Bundesrepublik gleich käme.“

⁵¹² In diesem Kontext ist auch die Orientierung des islamischen Dogma an einer Mehrheitskultur zu beachten. Vgl. Khoury 1985, S. 111

⁵¹³ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 121 Die Aleviten, die in der Türkei zwischen 15 und 30% der Bevölkerung ausmachen, haben diesen Prozeß immer unterstützt. „Sunniten und Aleviten ist eine traditionalistische Haltung gemeinsam, gleichwohl bestehen zwischen ihnen so tiefe Unterschiede, daß ein einheitliches Bild von einem ‘türkischen Islam’ täuschen würde. Den Aleviten gemeinsam ist eine relative Freiheit der Frau, das Fehlen der Geschlechtertrennung im Alltagsleben und Gottesdienst, die Förderung von Dichtung, Tanz und Malerei und die Bedeutung des Diesseits, des Menschen und seiner Entscheidungsfreiheit. Der türkische Alevismus erhebt keinen Anspruch auf weltliche Herrschaft. Ihr relativer Liberalismus und schließlich ihre Offenheit für den Laizismus werden damit erklärt, daß die Aleviten stets in einer Minderheitenposition lebten und vielfach Repressalien durch die sunnitische Mehrheit ausgesetzt waren.“

erscheinende Trennung ausspricht⁵¹⁴. Obwohl die Migranten der ersten Generation aus der Türkei mit laizistischen Strukturen vertraut sind und dies ihren Kindern weitergeben könnten, kommt es in der Bundesrepublik Deutschland zu Veränderungen in der Einstellung zum Islam, wie sie sich innerhalb der Türkei ebenfalls nachweisen lassen⁵¹⁵. Als Grund hierfür kann, im Kontext der erarbeiteten Theorie, der Fortbestand des traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses, welches innerhalb der ersten Generation muslimischer Migranten zwar erweitert aber nicht durch das modern-individualistische Identitätsverständnis ersetzt wird, gewertet werden.

Das Verständnis des Islam als Bezugssystem mit umfangreicher Kompetenz, gekoppelt an ein traditionell-kollektiviert orientiertes Identitätsverständnis, muß sich bei Muslimen innerhalb der Moderne den Gegebenheiten der modernen Welt, gebunden an ein modern-individualistisch orientiertes Identitätsverständnis, anpassen. Letztlich scheint ein stabiles (traditionell-kollektiviert orientiertes) Identitätskonzept eines muslimischen Individuums innerhalb einer Kultur, welche eine Religionsform als individuellen Teilaspekt einer Persönlichkeit und nicht als Teil des gesellschaftlichen Gesamtkonzepts erachtet, nicht oder nur schwer denkbar.

Ein muslimischer Gläubiger hat, neben der Reduktion seines Religionsverständnisses auf einen Teilbereich seines Identitätskonzepts, was jedoch die Orientierung am modern-individualistischen Identitätsverständnis voraussetzt, zwei Möglichkeiten des Handelns. Er kann den Schritt zur Integration wagen und sich mit seiner ihn umgebenden Welt zu identifizieren suchen. Dies würde automatisch eine Lösung von tradierten Anschauungen, also eine gewisse Distanzierung von seiner religiösen Kultur bedeuten. Die zweite Möglichkeit besteht in einem Rückzug auf eigene Kulturaspekte, einer intensivierten Konzentration auf die Religionsform des Islam als Halt gebende, orientierende Kraft im Leben eines Moslems außerhalb seines bewußtseinsprägenden Kulturbereichs. Diese Konzentration auf den Islam birgt jedoch ein Konfliktpotential, da der Islam für eine Situation in der Diaspora bzw. eine Existenz als Minderheitenkultur nicht vorgesehen ist⁵¹⁶.

Bierbrauer untersuchte das Verhalten von Türken in Konfliktsituationen, wobei sich die Konfliktsituationen immer an einem konkreten Gegenüber orientierten. Im Konflikt mit

⁵¹⁴ Der stete Prozeß der steigenden Bedeutung der Religion in der Türkei und des Wandels im Verhältnis von Staat und Religion wird in Zentrum für Türkeistudien 1994b, S. 121-125 beschrieben.

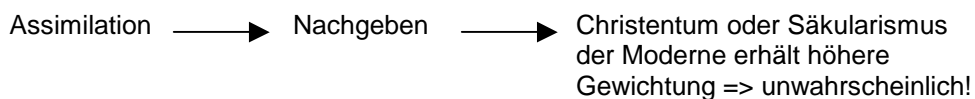
⁵¹⁵ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 124: „Für die 1. Generation dieser abwandernden Landbevölkerung, die sich in den ‘Gecekondus’, den Barackensiedlungen am Rande der Großstädte, niederließ, überwogen noch die Vorteile des Stadtlebens. Trotz aller Schwierigkeiten bot die Stadt ein besseres Leben als das Dorf. Der Lebensstandard erhöhte sich. Der Islam blieb zwar Bestandteil des täglichen Lebens, hatte jedoch keine auf eine Änderung des politischen Systems gerichtete Kraft. Bei der 2. Generation, deren soziale Chancen sich eher verschlechtert haben, machen sich jedoch Änderungen in der Haltung zum Islam bemerkbar. Die stärkere Hinwendung zum Islam beinhaltet dabei auch teilweise eine feindliche Haltung gegenüber dem politischen System und dem Grundprinzip des Laizismus.“

⁵¹⁶ vgl. Khoury 1985, S. 111f

der Umwelt hat das Individuum jedoch kein konkretes Individuum als Kontrahenten. Der Konflikt stellt sich vielmehr als innerer, psychosozialer Konflikt mit der Umwelt dar. Trotz dieser Differenz sollen hier die gängigen Akkulturationsmuster als Lösungswege in der angenommenen Identitätsanomie beschrieben werden.

Im Konflikt mit dem modern-individualistisch orientierten Identitätsverständnis der Moderne und dem areligiösen und zugleich quasi-religiösen Charakter der westlichen Moderne, haben muslimische Gläubige nur bedingt die Möglichkeit der Assimilation. Dies käme dem Konfliktmodell des Nachgebens gleich und würde die Aufgabe der eigenen religiösen Interessen zugunsten der Interessen der Moderne bedeuten. Es ist kaum anzunehmen, daß in ihrer Heimat islamisch sozialisierte Menschen diese Sozialisation ablegen können, zumal derjenige, der vom „wahren Glauben“ abfällt, des Todes schuldig ist⁵¹⁷. Hinzu kommt der sozialpsychologische Druck innerhalb der Migrantensubkultur, der für die Beibehaltung der Heimatkultur spricht⁵¹⁸. In diesem Zusammenhang ist auch die Rückkehrorientierung zu nennen, welche einer Annahme anderer Religiosität im Wege steht. Assimilation erscheint in der Summe der genannten Faktoren als unwahrscheinliches Verhalten bezüglich der Religionsform. Dies bestätigen auch die bisherigen soziologischen Studien.

Akkulturationsmuster in Verbindung mit Konfliktstil -->> Religiöses Verhalten

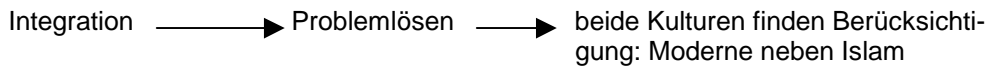


Das Konfliktverhalten der „Problemlösung“, als Verbindung von eigenen und fremden Interessen, ist bezüglich der Religionsform für Migranten ebenfalls nur bedingt anwendbar. Im religiösen Identitätskonflikt ist eine Integration des Christentums in die vorgegebene islamische Religionsform nicht denkbar. Eine Integration moderner quasi-religiöser Verhaltensweisen in islamische Verhaltensmuster ist hingegen bedingt denkbar. Doch dies schließt die Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses mit ein. Religiosität muß eindeutig auf den privaten bzw. persönlichen Bereich beschränkt werden, so daß die Religionsform nicht mehr alle Lebensbereiche beeinflusst, sondern nur noch für Teilbereiche als prägend gilt. Somit erscheint eine Auseinandersetzung der Muslime mit der gegebenen Identitätsanomie zwingend notwendig. Hieraus kann sich die Hinwendung zum modern-individualistischen Identitätsverständnis ergeben, wodurch die Religiosität auf einen persönlichen Bereich beschränkt werden kann.

⁵¹⁷ Köster 1986, S.193

⁵¹⁸ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 157: „In der Migration spielt die türkische Bezugsgruppe für viele Familien eine besondere Rolle. ... Das türkische Bezugssystem, bestehend aus Verwandten, Bekannten und ggf. Nachbarn, vermag zugleich aber auch eine erhebliche soziale Kontrolle über die Lebensführung in den einzelnen Familien auszuüben.“

Akkulturationsmuster in Verbindung mit Konfliktstil -->> Religiöses Verhalten



Es erscheint fraglich, inwiefern innerhalb der Gruppe der ersten Generation muslimischer Migranten von einer Internalisierung des modern-individualistischen Identitätsverständnisses ausgegangen werden kann. Die statistischen Daten zur Haltung der Staatsbürgerschaft und zur Rückkehrwilligkeit lassen jedoch den Schluß zu, daß die Bewältigung der Identitätsanomie im Sinne einer Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnis innerhalb dieser Personengruppe eher nicht anzunehmen ist. Aus diesem Grund können wir annehmen, daß bereits das zwingend vorzunehmende integrative Verhalten bezüglich der Moderne bei Muslimen zu latenten Identitätskrisen führt. Muslime nehmen im Kontext der Moderne eine Identitätsanomie wahr, da von ihnen eine Reduktion ihrer Religiosität erwartet wird. Ihr eher geschlossenes traditionell-kollektiviert orientiertes Identitätsverständnis wurde durch ihre muslimische Sozialisation innerhalb einer muslimischen Kultur so einheitlich und homogen durch den Islam bestimmt, daß es für sie als Identitätsverständnis mit unterschiedlichen Bereichen nicht wahrnehmbar wurde. Alle Bereiche ihres Identitätskonzepts sind einheitlich durch eine Orientierungsgröße, den Islam, bestimmt, wobei sie sich selbst im Kern dieses Konzepts, als integrierter Bestandteil, bewerten. Eine Individualisierung, wie sie innerhalb der Moderne möglich und nötig ist, fand im Rahmen ihrer Sozialisation nicht statt. Ihre Persönlichkeit ist eingebettet in das traditionell-kollektiviert orientierte Identitätsverständnis, weshalb eine individuelle Lösungsfindung im Konfliktfall erschwert wird.

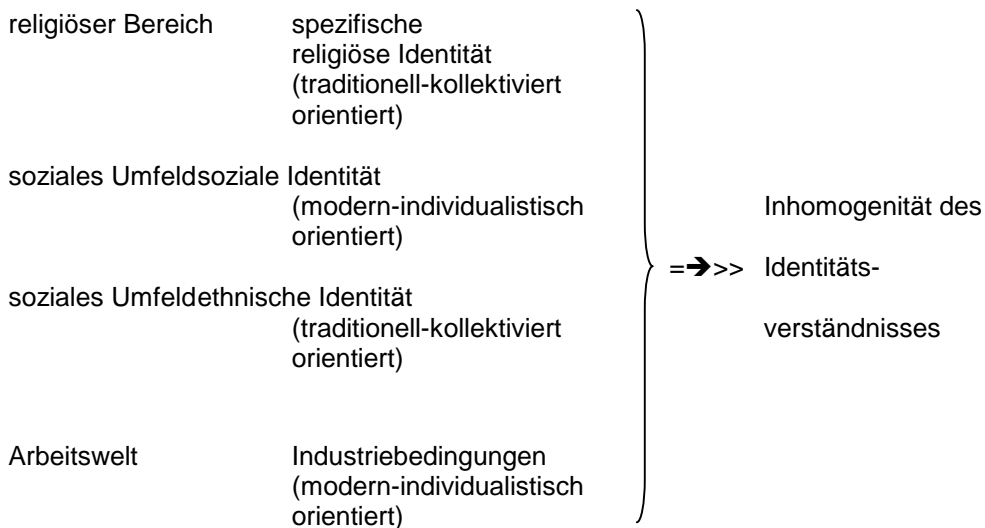
Als muslimische Migranten in der modernen Kultur wird von diese Menschen erwartet, daß sie ihr Identitätskonzept ändern und ihre Religiosität auf einen Teilbereiche des anzunehmenden Identitätskonzepts beschränken. Dies wird nicht durch die christliche Religionsform, sondern durch die gewachsenen Strukturen der modernen Gesellschaft bedingt. In der modernen Gesellschaft besteht ein Pluralismus von Orientierungsmustern, welche ein parcelliertes und stark individualisiertes Identitätsverständnis voraussetzen. Im Rahmen eines solchen Identitätsverständnisses existiert eine Religionsform ganz selbstverständlich nur als ein Teilbereich innerhalb der individuellen Identität.

Die in der Moderne notwendige Beschneidung der Religionskompetenz läßt bei muslimischen Migranten ihr Identitätskonzept in Teilbereiche zerfallen, was eine Neukonzeptionierung notwendig macht.

Den Individuen wird in der Migration das modern-individualistische Identitätsverständnis als Ebenenkonzept bewußt, da die verschiedenen Ebenen mit ihren unterschiedlichen Bezugspunkten zu erkennen sind. Dabei wird jedoch auch deutlich, daß die verschiedenen Ebenen, wie sie sich für muslimische Migranten

darstellen, nicht miteinander konform gehen. Die Bezugspunkte der einzelnen Ebenen divergieren in scheinbar unvereinbarer Weise.

Schaubild: Identitätsebenen in Migration⁵¹⁹:



Der Erkenntnis des differenten Identitätsverständnisses mit seinen Identitätsebenen durch die Migranten folgt die Wahrnehmung der drohenden Instabilität durch die Akzeptanz und Annahme dieses Identitätskonzepts. Eine Homogenisierung der Ebenen kann nur durch eine prinzipielle Orientierung an **einem** Identitätskonzept erfolgen.

Die Situation der Konfliktwahrnehmung könnte einer Integration förderlich sein: Dann, wenn ein Individuum das modern-individualistische Identitätsverständnis annimmt und die Ebenen anerkennt wird dementsprechend die Religiosität auf einen persönlichen Bereich beschränkt, wodurch integratives Verhalten möglich wird. Wenn Religionsform und Moderne auf bestimmte Bezugsebenen beschränkt bleiben, ist eine integrierte Existenz möglich. Hierfür ist die prinzipielle Anerkennung modern-individualistisch orientierter Ebenen notwendig.

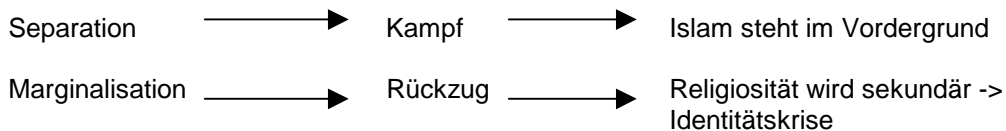
Doch die Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses wird häufig durch die Religiosität muslimischer Migranten verhindert da ein Separationsmechanismus oder die Marginalisation eingeleitet wird. Entweder das Individuum erkennt bei dem Wunsch sich integrierend zu verhalten die Diskrepanzen der Orientierungssysteme und schließt eine weiterführende Orientierung am Gesellschaftssystem der Moderne durch Separation direkt aus, oder das Individuum beschließt zur besseren Eingliederung in die Aufnahmekultur eine Lösung von der

⁵¹⁹ Das Schaubild ist orientiert am Schaubild 3.1. in Kapitel 4.2.

Herkunftskultur bei gleichzeitiger Ablehnung der Aufnahmekultur, da Assimilierung abgelehnt wird.

Letztlich führen der religiöse Separationsmechanismus bzw. die Marginalisation zu einem Fortbestand der Identitätsanomie. Separation bedeutet in Bezug auf die Religiosität die Konzentration auf die Heimatreligion, den Islam. Diese Orientierung an der, durch Sozialisation erworbenen, Religionsform würde, sofern sie sich auf eine Ebene des modern-individualistischen Identitätsverständnisses beschränkt, keinen islamischen Fundamentalismus begründen, wie er im vorangegangenen Kapitel dargelegt wurde. Da jedoch davon ausgegangen werden kann, daß sich die Mehrheit der muslimischen Migranten der ersten Generation im Kontext ihres traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses bewertet, kann aus einer Orientierung am Islam, im Kontext der wahrgenommenen Identitätsanomie, ein Fundamentalismus erwachsen. In dieser Einschätzung darf die Wirkung des weltweit auflebenden Selbstbewußtseins der Muslime durch die Entwicklungen innerhalb der islamischen Staaten nicht übersehen werden⁵²⁰.

Akkulturationsmuster in Verbindung mit Konfliktstil -->> Religiöses Verhalten



Ihre islamische Religion wollen 76 Prozent der von Bierbrauer befragten Personen unbeeinflusst und ungestört ausüben können. Sicherlich schließt diese Haltung auch den ethnisch internen Einfluß mit ein. Auch innerhalb des Islam gibt es unterschiedliche Positionen bezüglich Art und Form der Ausübung dieser Religionsform. Als Orientierung eines Teilbereiches des Identitätskonzepts kann die islamische Religiosität neben der modern orientierten Ebene der Arbeitswelt nur dann harmonisch existieren, wenn der Einfluß der Religionsform auf die religiöse Ebene beschränkt bleibt. Dies ist jedoch nur bei Anerkennung des modern-individualistischen Identitätsverständnisses möglich. Für die Mehrheit der muslimischen Migranten der

⁵²⁰ Nielsen 1979, S. 20: „Zweifelloso ist dieses Anliegen (das Bemühen um Anerkennung körperschaftlicher Privilegien - Anmerkung der Autorin) von besonderer Aktualität zu einer Zeit, da der Islam weltweit ein Wiederaufleben seines Selbstvertrauens zu verzeichnen hat und neue Institutionen im Rahmen der islamischen Weltgemeinschaft gründet.“ Spuler-Stegemann 1998, S. 39 Fußnote 30: „Schätzungen zufolge hat der Islam in den drei Jahrzehnten von 1950 bis 1980 weltweit um 5% zugenommen.“ Abdullah 1997, S. 2f: „Die islamischen Historiker sind sich in der Tat darin einig, daß der ‘Islamische Weltkongreß’ (1926 - Anmerkung der Autorin) in den Jahren des Niedergangs seit dem Ersten Weltkrieg entscheidend dazu beigetragen hat, daß der Gedanke der Universalität der Weltmuslimgemeinschaft nicht in Vergessenheit geriet, sondern mit neuem Leben erfüllt werden konnte. ... hielt die von Laien getragene neue Bewegung beharrlich an der Idee des Panislamismus fest und wurde so zum Ausgangspunkt all jener islamischen Organisationen und Gremien, die im Laufe des einsetzenden islamischen Selbstfindungsprozesses - auch als Reislamisierung genannt - entstanden sind und die das Gesicht des heutigen Islam prägen. Vorläufiger Höhepunkt dieses Prozesses war die Unterzeichnung der Islam-Charta am 18. Muharram 1392 (4. März 1972) in Jeddah, mit der die ‘Islamische Konferenz’ (auch Konferenz der islamischen Staaten) gegründet wurde.“

ersten generation sollte jedoch von einem eher traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis ausgegangen werden.

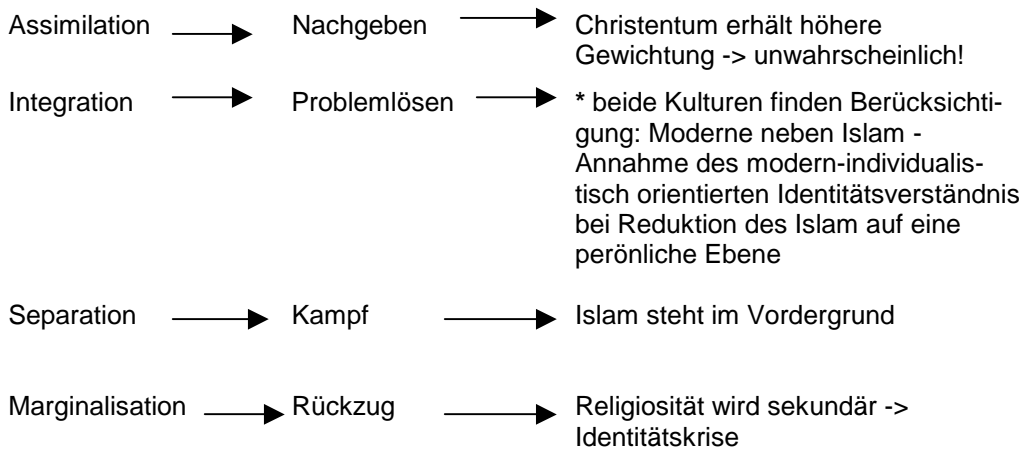
Eine Erweiterung der religiösen Kompetenz des Islam auf andere Bereiche des Lebens kommt, innerhalb dieses anzunehmenden Identitätsverständnisses, ersten fundamentalistischen Bestrebungen gleich. Der Wunsch nach Separation bezüglich der Religionsform impliziert im Rahmen des traditionell-kollektivierten Identitätsverständnisses einen Fundamentalismus, wenn die Religionsform nicht als Teilbereich der Persönlichkeit auf einen spezifisch persönlichen Bereich des Identitätskonzepts beschränkt bleibt.

Wird von einem Migranten, im Zusammenhang der Lebensorientierung, die eigene Religionsform als hinderlich empfunden, so kann dem Konflikt mit dem Konfliktstil Rückzug begegnet werden. In dieser Haltung, der zur Marginalisation als Akkulturationsmuster analog ist, rücken die kulturellen Einflüsse des Herkunftslandes in den Hintergrund während die kulturellen Möglichkeiten des Aufnahmelandes ebenfalls ohne Bedeutung bleiben. Bezüglich der Religiosität würde dies eine Lösung von islamischer Bindung ohne Konvertieren zum Christentum bedeuten. Die modernen, quasi-religiösen Strukturen werden als solche nicht wahrgenommen, so daß letztlich ein Vakuum der religiösen Orientierung entstehen muß. Der Wunsch, die religiöse Bindung zu relativieren, einen Marginalisationsprozeß einzuleiten, wäre demnach der Grund für eine Identitätskrise, welche die religiöse Orientierung betrifft. Für die erste Generation der muslimischen Migranten ist eine solche Krise jedoch weniger anzunehmen, da diese Menschen sich eher mehr auf ihre traditionelle Religionsform konzentrieren⁵²¹. Für die jüngeren Migranten der zweiten bzw. dritten Generation ist diese Konfliktsituation eher anzunehmen, da ihre Sozialisation nicht eindeutig auf eine Religionsform und damit auf ein einziges Identitätskonzept ausgerichtet ist. In der Krisensituation dieser Menschen muß es zu einer eindeutigen Entscheidung kommen, welche nur fundamentalistisch oder säkular sein kann. Säkular, im Sinne dieser Arbeit, ist die Entscheidung auch dann, wenn der integrierende Weg über die Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses gewählt wird. Die Reduktion des Islam auf die persönliche Ebene dieses Konzepts kommt, orientiert am islamischen Dogma, einer säkularen Haltung gleich.

⁵²¹ Bei den Muslimen der ersten Generation kann eine verstärkte Hinwendung zum Islam und ein Wunsch die eigene Religion als Teil der Identität leben zu können, festgestellt werden - vgl. Fußnote Nr. 234.

Um die genannten Zusammenhänge nochmals zu verdeutlichen, sollen die verschiedenen Verhaltensmuster zusammengefaßt werden:

Akkulturationsmuster in Verbindung mit Konfliktstil -->> Religiöses Verhalten



* Zwar findet das Christentum als Religionsform keine Berücksichtigung, jedoch die hieraus erwachsene moderne Gesellschaftsstruktur mit ihrem spezifischen Normen- und Wertesystem und ihrem modern-individualistischen Identitätsverständnis, wird zu integrieren versucht. Die quasi-religiösen Verhaltensmuster werden als solche nicht erkannt, weshalb sie neben dem Islam berücksichtigt werden. Dies führt zur Wahrnehmung des Ebenenkonzepts der Identität und der zwingenden Kompetenzzuschreibung dessen, was durch die Religionsform des Islam gedeckt werden soll bzw. was an den Verhaltensweisen der Moderne orientiert sein soll.

Islamische Arbeitsmigranten der ersten Generation sind als junge Menschen mit abgeschlossener Sozialisation in die Bundesrepublik gekommen. In ihrer bereits beendeten Sozialisation haben sie eine religiöse Sozialisation auf islamischem Hintergrund erfahren. Dies schließt spezifische Positionen und Handlungsmuster sowie ein spezifisches Identitätsverständnis, orientiert am Islam, mit ein. Die Moderne als quasi-religiöse Struktur konfrontiert diese Menschen nicht nur mit einem völlig neuen sozialen System, sondern auch mit einem anderen Identitätsverständnis, welches neue Wertmaßstäbe beinhaltet, die das soziale Handeln, sowohl gesellschaftlich, als auch individuell bestimmen. Der Säkularismus, wie er in Kap. 5.2. dargelegt wurde, entspricht nicht den Vorstellungen, wie sie sich aus islamischen Anschauungen ergeben. Hier treffen unterschiedliche Erwartungshaltungen und verschiedenen Handlungsspektren aufeinander. Um dennoch innerhalb dieses neuen Systems existieren zu können, verhalten sich Migranten zeit- und situationsspezifisch entsprechend unterschiedlicher Akkulturationsmuster. Dies bedingt jedoch nicht automatisch eine Annahme des modern-individualistisch orientierten Identitätsverständnis. Der Grund hierfür kann in der religiösen Sozialisation der Muslime gesehen werden.

Bezogen auf die Religiosität läßt sich für muslimische Migranten eine Konzentration auf das Akkulturationsmuster Separation nur schwer durchsetzen, da sich die sozialen

Strukturen, der sie umgebenden Umwelt, diesem Verhalten widersetzen. Assimilation als Konvertieren zum Christentum oder als Annahme atheistischer Haltungen, ist für muslimische Arbeitsmigranten ebenfalls nur schwer denkbar, da die Abkehr vom Islam mit dem Tode bestraft werden kann⁵²². Die Integration als Wunsch der Verbindung beider Kulturformen eröffnet bereits Konflikte, die zur Separation oder zur Marginalisation überleiten können. In der Folge kann Separation zu fundamentalistischem Verhalten führen, wenn die ethnische Gruppe spezifisches religiöses Verhalten erwartet und durch den Mechanismus der sozialen Kontrolle die Religiosität der Subgruppe überwacht⁵²³. Wenn innerhalb der Subkultur ein solcher Gruppendruck nicht gegeben ist, kann die Religiosität, als spezifisch individuelle Einstellung, als Teil des Identitätskonzepts, stabilisierend weiterbestehen.

Hat sich das Individuum für Marginalisation als Verhaltensmuster entschlossen, so muß es hierdurch zu einer Identitätskrise bezüglich religiöser Orientierung kommen, da sich eine Orientierungslosigkeit einstellt. Einflüsse der Herkunfts- und der Aufnahmekultur werden immer weniger berücksichtigt, eine Orientierungslosigkeit ist zwangsläufig. In dieser existentiellen Krise hat das Individuum nur die Möglichkeit, sich entweder an seiner Herkunftskultur zu orientieren und die islamische Religionsform wieder für sein Leben zu aktivieren, oder die Moderne mit ihrem säkularen Charakter zu akzeptieren. Beide Verhaltensmöglichkeiten können, im Zuge der Überwindung der Krise, zu extremen Haltungen und Verhaltensweisen führen. Die Eindeutigkeit seiner Entscheidung muß für das Individuum und für dessen Umwelt nachvollziehbar sein, weshalb die neue Position heftiger vertreten werden muß. Es kommt deshalb zu extremen Verhaltensmustern, die dann in die Richtung des Fundamentalismus oder des säkularen Charakters gehen.

Rückzug als Konfliktverhalten im religiösen Identitätskonflikt hat eine Distanzierung zum Islam zur Folge. Diese distanzierte Haltung kann, wie bereits beschrieben, zur Identitätskrise führen, welche nur durch Fundamentalismus bzw. eindeutige Befürwortung des Säkularismus überwunden werden kann.

Da bei Migranten der ersten Generation, aufgrund der gegebenen Identitätsanomie, eher eine Rückorientierung an ihre, durch Sozialisation erworbene Religionsform anzunehmen ist, erscheinen fundamentalistische Verhaltensmuster wahrscheinlicher als säkular orientierte. Dies ist in den letzten Jahren vermehrt wahrzunehmen⁵²⁴. Eine

⁵²² Siehe Kapitel 3.3.

⁵²³ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 157: „Die stärkste Ausprägung hat diese soziale Kontrolle dort, wo das Beziehungsgeflecht sehr eng ist, d.h. in den Ghettos, wie sie vor allem in den Städten Berlin, Duisburg, Köln und Frankfurt existieren. Die räumliche Nähe läßt jede Bewegung des einzelnen öffentlich und der allgemeinen Bewertung zugänglich werden.“

⁵²⁴ Die wachsende Zahl islamischer Organisationen und die sich verändernde Zielsetzung dieser, können als Beispiel herangezogen werden. Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 131: „Obwohl sich die Vereinigungen in der Öffentlichkeit und ihren Publikationen heftig bekämpfen, so haben sie dennoch - abgesehen von DITIB als offizieller islamischer Einrichtung der Türkei - ein gemeinsames Ziel: Die Erhöhung des Stellenwertes des Islam in der Türkei und teilweise auch die Umwandlung der Türkei in

wissenschaftliche Anerkennung eines traditionell-kollektiv orientierten Identitätsverständnis kann diese Einschätzung begründen. Im Kontext der Akkulturationsmuster, welche mit Konfliktstilen verbunden werden konnten, erscheinen fundamentalistische Haltungen als mögliche Reaktion auf zunehmende Identitätskrisen dieser Personengruppe. Das weltweite Erstarken des islamischen Selbstbewußtseins unterstützt dieses Verhalten.

In Kap. 5.1. wurde darauf verwiesen, daß die Akzeptanz der Pluralität der Lebensläufe im historischen Prozeß der Entwicklung zur Moderne bei den Individuen der Moderne historisch gewachsen ist. Mit dieser Akzeptanz ging eine Entwicklung von Strategien einher, welche die Komplexität der gesellschaftlichen Erfahrungen der Individuen auf ein überschaubares Maß reduzieren, so daß die Menschen die Pluralität der Gesellschaft handlungsorientiert bewältigen. Parallel zur historischen Entwicklung der Moderne fand eine Genese des Identitätsverständnisses der Individuen statt, die wir bei muslimischen Migranten mit traditionell-kollektiv orientiertem Identitätsverständnis nicht voraussetzen können. Aus diesem Grund erscheint für Migranten der ersten Generation die Reaktivierung oder Konzentration auf ihre tradierte Religionsform, im Rahmen ihres Identitätsverständnisses, als wahrscheinlichstes Handlungsmuster im Kontext der Identitätsanomie. Inwiefern hieraus ein Fundamentalismus im umfassenden Sinn erwächst, ist von psychosozialen Faktoren und Umweltbedingungen abhängig⁵²⁵.

6.2. Im Aufnahmeland geborenen „Migranten“ - die zweite Generation

Besonders zwischen den Generationen lassen sich Unterschiede in der Integrationsbereitschaft und -fähigkeit feststellen⁵²⁶. Wenn wir uns die **Sozialisation von muslimischen, in der Bundesrepublik geborenen Kindern** anschauen, so können wir Identitätskonflikte annehmen. Diese Menschen, welche zwar in der abendländischen Kultur geboren werden, aber gleichzeitig in einer davon unterschiedlichen geistigen Kultur ihrer Eltern erzogen werden (sollen), stellen einen Personenkreis mit fremdkultureller Religiosität dar. Sie leben in einer Diskrepanz der primären Sozialisation durch die Erziehung zur Kultur der Eltern und der sekundären

einen islamischen Staat, in dem öffentliches und privates Leben nach dem Islam geprägt sind. Auf diese gesellschaftlichen Veränderungen beginnen die Organisationen ihre Mitglieder und Sympathisanten in der Bundesrepublik vorzubereiten.“

⁵²⁵ Siehe hierzu Kapitel 7.3.

⁵²⁶ Dies zeigt sich z.B. im Spracherwerb: vgl. Forschungsbericht 1980, S. XI der Zusammenfassung: Zwar geben alle Befragten an, daß es wichtig sei, die deutsche Sprache zu lernen, jedoch gaben 19% der Eltern an 'nur ein paar Worte' oder 'gar kein Deutsch' zu sprechen. Insgesamt gaben 55% der Eltern an, daß die Verständigung schwierig sei. Dagegen sprachen 70% der Kinder und 60% der Jugendlichen die deutsche Sprache 'besser' bzw. 'genauso gut' wie ihre Heimatsprache.

Sozialisation in abendländischen Lebens- und Sozialisationsumständen. In ihrer Sozialisation werden muslimische Migrantenkinder mit zwei Identitätsverständnissen konfrontiert, so daß sie innerhalb ihres Sozialisationsprozesses eine Identitätsanomie wahrnehmen bzw. sich in ständiger Auseinandersetzung mit dieser befinden. Betroffene Entscheidungen für das eine oder das andere Identitätsverständnis können immer wieder zu Konfliktsituationen führen, so daß die Eindeutigkeit der Entscheidung stets in Frage gestellt wird⁵²⁷.

Bezüglich der religiöser Identität kann bei Migrantenkindern der Begriff „interkulturelle Religiosität“ verwendet werden. In der Moderne aufgewachsen, verbinden Kinder von Migranten Vorstellungen des traditionellen Glaubenssystems mit quasi-religiösen Wertskalen der Moderne. Dies ergibt sich aus den Sozialisationseinflüssen der Eltern und der Umwelt. Somit existieren im religiösen Bereich dieser Kinder sowohl muslimische als auch „moderne“, Vorstellungen gleichrangig nebeneinander, so daß dies als „interkulturelle Religiosität“ bezeichnet werden kann⁵²⁸. Jedoch impliziert diese gleichzeitige Existenz relativer Gegensätzlichkeit auch eine gewisse Reduktion der Relevanz des religiösen Bereichs für das Gesamtkonzept der Identität. Dieser säkularisierender Effekt ergibt sich aus der Annahme moderner Verhaltensmuster bzw. aus der Akzeptanz des modern-individualistischen Identitätsverständnisses, da hierdurch die Religiosität auf einen Teilaspekt des Gesamtkonzepts beschränkt wird.

Viele unterschiedliche Mechanismen und Gegebenheiten der modernen Gesellschaft führen im Kontext der Sozialisation von muslimischen Migrationskindern, die in Deutschland geboren wurden, zu einer relativierten Haltung gegenüber dem Islam und seinen Traditionen⁵²⁹. Dabei erscheint die Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses durch diese Kinder letztlich als entscheidender Faktor für die Konfliktsituationen dieser Kinder mit ihren Eltern und der ethnischen Subkultur. Als ein Beispiel hierfür, werden die Familienstrukturen deutscher und muslimischer Familien verglichen. Dabei muß jedoch betont werden, daß weder von „der deutschen“ noch von „der muslimischen“ Familie als einheitlichem Gebilde gesprochen werden kann. Dennoch kann davon ausgegangen werden, daß muslimische, in Deutschland

⁵²⁷ Auernheimer (1988, S. 193) vertritt die These, daß sich der Kulturkonflikt der „Inländer mit ausländischen Paß“ nicht als zentrales Problem darstellt, da sie innerhalb der pluralistischen Gesellschaft zu vielfältigen eigenständigen Anpassungs- und Distanzhaltungen genötigt werden. Dennoch entstehen immer wieder besondere Konflikte zwischen „traditionellem Familialismus und modernen Autonomieansprüchen“, wenn z.B. eine Heirat bevorsteht oder das individuelle religiöse Selbstverständnis und der Umgang mit religiösen Praktiken geklärt werden soll.

⁵²⁸ Schoen (1996) spricht in seinem Buch über Bi-Religiosität, wie sie in bi-religiösen Ehen bei den bi-religiös sozialisierten Kindern entstehen kann.

⁵²⁹ vgl. Forschungsbericht 1980, S. XI der Zusammenfassung: „Normen und Werte, an denen die Eltern nach wie vor festhalten, sind ihnen (den Kindern) nur noch ‘vermittelt’ erfahrbar; sie sind es, die sich am ehesten an ihrer deutschen Umwelt orientieren.“ Bei in Deutschland geborenen Kindern stellt sich die Frage der Integration auch in ihrem gefühlsmäßigen Empfinden in weitaus geringerem Maße als bei deren Eltern. Für sie ist es selbstverständlich, sich an ihrer Umgebung zu orientieren.

geborene, Kinder, Unterschiede ihrer muslimischen Familienstruktur gegenüber modernen Familienstrukturen wahrnehmen.

In Kapitel 1.2.1. wurde bereits auf die Familiensituation in der Türkei und die entsprechende Situation türkischer Migranten eingegangen. Auch wenn sich der Anteil der Kleinfamilien in der Türkei auf über 80% erhöht hat, so sind diese Kleinfamilien nicht mit der modernen Kleinfamilienstruktur nicht gleichzusetzen⁵³⁰. Die Verschiebung der sozialen Gebilde von „Großfamilien zu ökonomischen Notgemeinschaften oder aber zu intensiven verwandtschaftlichen Stützungssystemen aus mehreren Kleinfamilien, die aus einer Großfamilie hervorgegangen sind“⁵³¹, entspricht dem traditionellen-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis, wie es für Muslime dargelegt wurde. So besteht in der Türkei eine Familienstruktur, wie sie für eine Übergangsgesellschaft von vorindustrieller zu industrialisierter Gesellschaft typisch ist⁵³². Auch wenn sich die Familie als soziales Gebilde im Umbruch zu modernen Strukturen befindet, so erscheint sie dennoch in einem Grad autoritär-patriarchalisch geprägt, der das Verhältnis aller Familienmitglieder zum Vater im Licht respektvoller Autoritätsanerkennung erscheinen lässt⁵³³.

Innerhalb der Entwicklung zur Moderne hat sich jedoch ein Funktionsverlust der Familie ergeben, der sich durch den Verlust der Produktionsfunktion, der früher geleisteten Sicherheits- und Schutzfunktion sowie der sozialen Plazierungs- und Sozialisationsfunktion ergab⁵³⁴. Mit diesem Funktionsverlust der Familie sowie dem Emanzipationsprozeß der Frauen verbindet sich auch ein Autoritätsverlust des Vaters gegenüber den Kindern⁵³⁵. Die Familie in der Moderne zeichnet sich, als relativ geschlossene Intimgruppe, durch demokratische Prinzipien und eine Eltern-Kind-Beziehung aus, die durch den bestehenden Individualismus beeinflusst und geprägt ist⁵³⁶.

⁵³⁰ Vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 141-144

⁵³¹ ders. S. 142

⁵³² Heintz 1969, S. 89f

⁵³³ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 147: „Die traditionelle Rangordnung innerhalb der Familie ist klar nach Geschlecht und Alter gegliedert. Die männlichen Familienmitglieder haben Vorrang vor den weiblichen, die älteren vor den jüngeren. Der Sohn schuldet dem Vater Achtung, die Frau dem Mann, der jüngere Bruder dem älteren usw.“ Auch wenn sich diese traditionelle Rangordnung mit den veränderten sozialen Bedingungen allmählich aufweicht so orientiert sich die Erziehung der Kinder und die Bewältigung der Lebenssituation in Migration auf den Erhalt des Familienverbandes. Ders. S. 156: „Innerhalb der Familie dokumentiert sich diese Einheit darin, daß die Angelegenheiten des einzelnen Familienmitgliedes immer Angelegenheiten der gesamten Familie sind. Bei der Ausgestaltung der einzelnen konkreten Angelegenheiten - von der Frage der beruflichen Zukunft der Kinder, der Frage einer Verheiratung bis hin zur Frage der Rückkehr in die Türkei - spielt das Urteil der Eltern und vor allem des Vaters die entscheidende Rolle.“

⁵³⁴ vgl. hierzu Kapitel 1.2.1.

⁵³⁵ Ehestiftung durch die Eltern ist für die moderne Gesellschaft undenkbar geworden.

⁵³⁶ Ferchhoff 1993, S. 107f: „Zweifelloso wachsen Kinder und Jugendliche im Zuge der Aufweichung der traditionellen Sozialformen, die ja nicht ein 'Ausbund an Geborgenheit und Aufgehobensein'

Innerhalb der Herkunftsländer vieler muslimischer Migranten kommt es, aufgrund des traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis, bezüglich der Vater- und Familienorientierung der Familienmitglieder und der damit verbundenen Werte und Normen nicht zu Konflikten mit der nachwachsenden Generation, da die Umwelt diese Familienorientierung unterstützt und gleichfalls repräsentiert. Innerhalb der Moderne sind die Kinder dieser Migranten jedoch unterschiedlichen Identitätsverständnissen ausgesetzt. Sie lernen unterschiedliche Verhaltensorientierungen und Verhaltensmuster, die hieraus resultieren, kennen, wodurch es zu familiären Konflikten kommen kann⁵³⁷.

Während deutsche Kinder im familiären und sozialen Umfeld das modern-individualistische Identitätsverständnis erleben, sind die Sozialisationsbedingungen, unter denen Migrantenkinder leben, nicht homogen auf ein Identitätsverständnis beschränkt und können deshalb zu Identitätskonflikten führen. Die Wahrscheinlichkeit von Konflikten erscheint vor allem davon abhängig, wie stark die Familie das traditionell-kollektiviert orientierte Identitätsverständnis repräsentiert. Die Ziele und Inhalte der Sozialisationsprozesse innerhalb deutscher Familien stehen aufgrund des modern-individualistischen Identitätsverständnisses teilweise in starkem Widerspruch zu den Sozialisationszielen ausländischer, vor allem islamischer Familien. Doch auch wenn der Kontakt eines Migrantenkindes zu deutschen Freunden und damit zu deren Familien sehr gering ist, wird ein Migrantenkind durch die Institutionen Kindergarten und Schule mit den gegensätzlichen Sozialisationszielen und -inhalten der beiden Identitätsverständnisse konfrontiert⁵³⁸. Dabei spielt die Diskrepanz der Erziehung zur Individualisierung bzw. zur Anerkennung traditionell-kollektiver Orientierung deutlich hervor. In der „Traditionslenkung“ nach Riesman, wie sie innerhalb des Islam noch weitgehend besteht, soll sich das Kind ohne individuelle Persönlichkeit an allgemein anerkannten Verhaltensmuster anpassen. Dabei soll sich das Kind, auch wenn traditionelle Werte- und Normenorientierungen teilweise aufgehoben wurden, in die Familie integrieren und an der Familie orientieren. Innerhalb der modernen Gesellschaft, welche eine „Außenlenkung“ repräsentiert, erwächst das Selbstbild des Kindes aus der Anerkennung von außen, da persönlicher Erfolg zum Erziehungskriterium wird. Individuelle Stellungnahmen bzw. Individualisierung wird in einem solchen Kontext zu einer Grundvoraussetzung der Persönlichkeitsbildung. Diese beiden Aspekte des modern-individualistischen Identitätsverständnisses können für muslimische Migrantenkinder durch die Familienorientierung zum Konfliktpotential werden.

repräsentierten und nicht nur schützend-bewahrende, sondern auch intolerant-repressive Wirkungen hatten, im Durchschnitt heute angstfreier, selbständiger und geachteter auf als früher.“

⁵³⁷ vgl. Auernheimer 1988 u.a.

⁵³⁸ Auf bestehende Unterschiede in den Erziehungszielen wurde bereits in Kapitel 1.2.1. hingewiesen. Renner 1975, S. 153f: „Die unterschiedlichen Bedingungen in Familie und Schule ergeben für die

In den Schulen wird erwartet, daß sich ausländische Jugendliche möglichst schnell und umfassend an die Normen und Verhaltensformen der deutschen Gesellschaft anpassen⁵³⁹. Dies erscheint jedoch nur möglich, wenn die Kinder sich im Kontext des modern-individualistischen Identitätsverständnisses bewerten, was einer Vernachlässigung der muslimischen Kultur gleichkommt. Letztlich wird unter dem Anpassungsdruck von Schule und Umwelt eine Entfremdung der Kinder von ihrer traditionellen und familiären Kultur erwartet. Hieraus ergeben sich zwangsläufig Konflikte innerhalb der Familien, die noch dadurch verstärkt werden, daß viele ausländische Eltern in ihrer traditionellen Denkweise verharren oder sich sogar durch Abkapselung von der deutschen Gesellschaft hiermit verstärkt identifizieren⁵⁴⁰. Die Schwierigkeit der Kinder ergibt sich in dieser Situation auch daraus, daß eine Entfremdung von der elterlich vermittelten Kultur nicht automatisch eine Integration der Kinder in die deutsche Gesellschaft mit sich bringt. Renner weist in seiner Untersuchung darauf hin, daß die Ansprüche der Schulen und der Öffentlichkeit nicht nur eine Entfremdung fördern, sondern sogar eine Gegenposition zur elterlichen Kultur erwarten⁵⁴¹. Dieser Anspruch resultiert aus der Akkulturationsideologie, die eine Assimilation vor der Integration bevorzugt.

Wenn sich die Kinder einer Anpassung an deutsche Normen verweigern, so geht dies mit Schwierigkeiten in der Schule und innerhalb ihres sozialen Umfeldes einher. Die Mehrheit der Kinder wird in diesem Konflikt die Orientierung an der Aufnahmekultur bevorzugen, da für sie die Rückorientierung an die Heimatkultur der Eltern, durch einen Rückkehrwunsch, wie er bei den Eltern vorhanden ist, nicht gegeben ist⁵⁴². Der Wunsch in die Heimat zurückzukehren läßt die erste Generation der Migranten an ihrer Herkunftskultur festhalten. Die zweite Generation schätzt dies anders ein, da ihre persönliche Herkunft an das Geburtsland, das Aufnahmeland der Eltern, gebunden ist. Eine Rückkehrorientierung ist für sie nicht in dieser zentralen Weise gegeben, wie sie für die Generation der Eltern nachweisbar ist⁵⁴³.

türkischen Kinder ein uneinheitliches und widersprüchliches Orientierungsfeld mit negativen Auswirkungen für die Persönlichkeitsentwicklung: sie werden zu Außenseitern in zwei Kulturen.“

⁵³⁹ vgl. Forschungsbericht S. 8: Die Förderung von ausländischen Kindern darf „sich jedoch nicht einseitig auf eine Anpassung an die deutsche Kultur ausrichten, sondern sie muß es möglich machen, die eigenständigen Elemente der Kultur der türkischen Jugendlichen zu akzeptieren.“

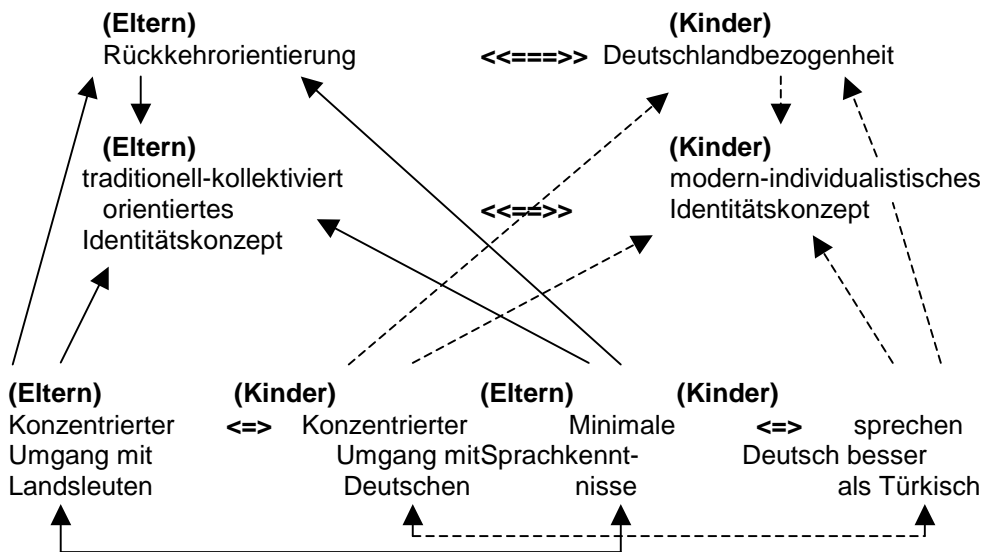
⁵⁴⁰ Diese Aussage stützt sich auf die Ausführungen in Kapitel 6.1.

⁵⁴¹ Renner 1975, S. 154f

⁵⁴² Dieser Sachverhalt läßt sich für die zweite Generation der Nachkriegsmigranten in dieser Weise formulieren. Die Lebensbedingungen der Migranten haben sich seither stark verändert - heimatsprachliche Zeitungen und TV lassen eine verstärkte Identifizierung mit der elterlichen Kultur auch im Aufnahmeland zu.

⁵⁴³ Vgl. Bericht der Beauftragten 1997, S. 134 und 129f: Befragungen unter Ausländern haben ergeben, daß vor allem unter älteren Migranteninnen und Migranten die Rückkehr ins Heimatland noch fester Bestandteil der Lebensplanung ist. Die hohe Zahl der jungen Ausländer - vor allem Türken - die ein Interesse an der Einbürgerung haben, zeigt, daß eine Rückkehr in das Heimatland der Eltern für diesen Personenkreis weniger attraktiv erscheint.

Dies lässt sich in einen Schaubild darstellen:



Dieses Schaubild macht ein Konfliktpotential in der Eltern-Kind-Beziehung sehr deutlich: Letztlich stehen sich die beiden Identitätsverständnisse im Generationenkonflikt gegenüber. Das fehlende Verständnis der Eltern für die Veränderungen, die sich aus der Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses durch ihre Kinder ergeben, kann zu Konflikten führen. Konsumwünsche der Kinder oder Protesthaltungen, die von deutschen Kindern übernommen oder imitiert werden, werden von den Eltern als Erziehungsschwierigkeiten erlebt, deren Hintergründe in der modernen Gesellschaft und ihrer Amoralität gesehen werden⁵⁴⁴. Auch wenn sich die elterlichen Erziehungsvorstellungen der Migranten in wachsendem Maß nicht mehr an den traditionellen Vorstellungen orientieren, erwarten diese Eltern dennoch eine starke familiäre Orientierung von ihren Kindern. Die an den Prinzipien „Gehorsam“ und „Autorität“ orientierte Erziehung soll dabei als finanzielles und emotionales Verpflichtungsgefüge zur Zukunftssicherung der Eltern dienen⁵⁴⁵. Im Kontakt mit deutschen Kindern in der Schule oder in deren Familien wird die Diskrepanz elterlicher Erziehungsvorstellungen von deutschen und ausländischen Eltern für die Migrantenkinder sichtbar. Die von ihnen geforderte starke familiäre Orientierung kann in der Folge als einengend und die Selbständigkeit behindernd empfunden werden. Diese Diskrepanz, die letztlich auf unterschiedliche Identitätsverständnisse zurückgeführt werden kann, kann zu einem Konflikt Anlaß geben. Wie stark sich dieser mögliche Konflikt darstellt hängt einerseits davon ab, wie traditionell die Eltern an ihren Vorstellungen festhalten und wie gleichgültig oder gar ablehnend sich die

⁵⁴⁴ Spuler-Stegemann 1998, S. 235: „Groß ist die Sorge vieler muslimischer Eltern, ihre Kinder würden in deutschen Schulen zu ‘frei’ erzogen, verlören dort die sittlich-religiösen Normen - zum Beispiel im Umgang mit dem anderen Geschlecht - und könnten ihnen entgleiten.“

⁵⁴⁵ Vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 150.

elterliche Haltung gegenüber der deutschen Gesellschaft darstellt. Andererseits erscheint die Ausprägung des Konflikts auch von dem Grad der Assimilierung der Kinder abhängig.

Für die Heranwachsenden ausländischen Kinder in der Bundesrepublik ist das Spannungsfeld der Einflüsse des elterlichen und des deutschen Identitätsverständnisses permanenter Bestandteil ihrer Sozialisation⁵⁴⁶. In der Auseinandersetzung mit den Forderungen nach Anpassung und Assimilation des deutschen Umfeldes und der Verfestigung und Internalisierung traditioneller Sitten und Normen der Eltern - in der Auseinandersetzung divergierender Identitätsverständnisse - entwickeln die Kinder Handlungsmuster, die allen Anforderungen gerecht werden. In ihrem Artikel verwendet Özkan die Einteilung in drei Gruppen möglicher Handlungsmuster:

1. Gruppe - diese Kinder leben im wesentlichen gemäß der traditionellen Werte und Normen, die auch für ihre Eltern Gültigkeit haben, die sie selber internalisiert haben und auch nicht in Frage stellen.
2. Gruppe - diese Kinder stellen die traditionellen Werte und Normen ihrer Eltern und des elterlichen Umfeldes zwar in Frage, aber sie sehen sich nicht oder nur stark eingeschränkt in der Lage ihre eigenen Wünsche und Vorstellungen durchzusetzen.
3. Gruppe - sie haben sich völlig von ihrem elterlichen Umfeld gelöst und einen Bruch mit der Familie vollzogen - zu diesem Schritt wurden sie nicht selten durch eine von ihnen als dramatisch empfundene Situation gezwungen⁵⁴⁷.

Die erste und die dritte Gruppe spiegeln jeweils eine eindeutige Entscheidung wider. Die Kinder haben sich für einen kulturellen Schwerpunkt bzw. für die Ausschließlichkeit einer kulturellen Orientierung und damit für ein Identitätsverständnis, entschieden. Die zweite Gruppe hingegen hat sich nicht eindeutig für die eine oder andere Lebensorientierung entschieden und steht deshalb für die Gruppe derer, die einen Kultur- als auch Generationenkonflikt bzw. die Identitätsanomie besonders deutlich erleben⁵⁴⁸. Diese drei Typen der Entscheidung bezüglich der Kultur der Eltern lassen sich auch auf die Entscheidung bezüglich der muslimischen Religionsform übertragen.

⁵⁴⁶ Özkan 1992, S. 157: „Ihre Sozialisation vollzieht sich unter den vielfältigen Einflüssen der türkischen Kultur, wie sie von den Eltern vermittelt werden, auf der einen und den ebenso komplexen Einflüssen der deutschen Kultur auf der anderen Seite. In diesen kulturellen Spannungsfeldern entwickeln die heranwachsenden Kinder eigene Orientierungsmuster, eigene Perspektiven und Erwartungen, die häufig denen der Eltern widersprechen, von diesen nicht verstanden und deshalb abgelehnt werden.“ S. 157

⁵⁴⁷ vgl. ders. S. 158

⁵⁴⁸ ders. S. 158: „Die vier Frauen, mit denen ich sprach, sind der zweiten Gruppe zuzuordnen. Der Gruppe also, die sich nicht eindeutig für die eine oder andere Lebensweise ‘entschieden’ hat, bei denen deshalb der Kultur- als auch Generationenkonflikt besonders deutlich wird.“

In Kapitel 1.2.2. wurde deutlich, daß Migrantenkinder schon sehr früh, in Kindergarten und Schule, Sozialisationsbedingungen ausgesetzt sind, die ihrer primären Sozialisation mit Werten und Normen orientiert an der Herkunftskultur der Eltern, entgegenstehen. Dies zeigt sich an den Erziehungszielen der Eltern, die sich von denen der modernen Welt unterscheiden. In der Untersuchung von Schrader, Nikes, Griese, die 1976 durchgeführt wurde, stellte die „Erziehung zur Selbständigkeit und Verantwortung“ das für Deutsche wichtigste Erziehungsziel dar. Während auch Jugoslawen und Italiener dieses Erziehungsziel als sehr wichtig erachteten, schätzten Türken dies nach „Gehorsam und Ordnung“ sowie „Lernen und Leistung“ als nicht so wichtig ein. Spanier und Griechen verwiesen dieses Erziehungsziel gar auf den letzten Rang⁵⁴⁹. Diese Einschätzung korreliert mit dem Ergebnis, daß Deutsche, Jugoslawen und Italiener, die ja die Selbständigkeit und Verantwortung der Kinder deutlich befürworteten, das Erziehungsziel der „Erfüllung der religiösen Pflichten“ deutlich auf den letzten Rang ihrer Einschätzung von Erziehungszielen verwiesen. Dem gegenüber ist dieses Ziel für Spanier und Griechen wichtiger als Selbständigkeit und Verantwortung während es für die Türken deutlich als wichtigstes Erziehungsziel auftritt.

In diesem Ergebnis zeigt sich, daß die enge Bindung an die Religionsform im Islam und im Katholizismus Unterwürfigkeit und Gehorsam fordert. Diese Erziehungsziele scheinen jedoch der Entwicklung von Selbständigkeit und Verantwortung entgegenzustehen⁵⁵⁰. Zwar läßt sich auch bei Türken eine Verschiebung ihrer Erziehungsziele, hin zu für die Moderne wichtigen Zielen, erkennen, jedoch wird mit dieser Anpassung, welche sich durch die Forderung nach „Lernen und Leistung“ äußert, nicht die Zielvorstellung der Förderung von Selbständigkeit und Verantwortung verbunden. Diese Verbindung ist für Deutsche jedoch selbstverständlich⁵⁵¹.

Das Erziehungsziel von „Lernen und Leistung“ entspricht dem Leistungs-, Konkurrenz- und Aufstiegsbewußtsein, wie es sich in der modernen Wirtschafts- und Arbeitswelt entwickelt hat. Dieses Erziehungsziel ist damit Ausdruck eines modernen Leistungsdenken, wie es sich auf der Basis der Entwicklung zur Moderne strukturierte. Als Forderung von türkischen Eltern an ihre in der Bundesrepublik geborenen Kinder, erscheint dieses Erziehungsziel jedoch auch als ein Anzeichen für einen möglichen,

⁵⁴⁹ vgl. Schrader, Nikes, Griese 1976, S. 103f: Auf einer fünfstufigen Skala sollten die Befragten die Erziehungsziele bewerten. Die Ergebnisse für das Erziehungsziel „Selbständigkeit und Verantwortung“ erhielt bei Deutschen den Wert 4,5, bei Jugoslawen 4,05, bei Italienern 3,46, bei Türken 2,96, bei Spaniern 2,06, bei Griechen 1,15.

⁵⁵⁰ vgl. ders. S. 104

⁵⁵¹ ders. S. 101: „Da davon ausgegangen werden kann, daß Leistungs-, Konkurrenz- und Aufstiegsbewußtsein in der Heimat zumindest derjenigen Ausländer, die aus primär agrarisch-feudalistisch strukturierten Gebieten mit einer eher statischen Sozialstruktur stammen, in der sozialer Aufstieg weder wirtschaftlich möglich noch ideologisch angestrebt wird, von nicht zentraler Bedeutung ist, können wir annehmen, daß die hohe Bewertung dieses Erziehungsziels (Lernen und Leistung) bei einem Teil der ausländischen Arbeiter auf eine Anpassung an einen für die bundesrepublikanische Wirtschafts- und Arbeitswelt zentralen Wert schließen läßt.“

hieraus sich entwickelnden, Identitätskonflikt. Einerseits fordern die Eltern eine Ausrichtung ihrer Kinder am traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis, andererseits fördern sie individuell orientierte Leistungen, die zur Integration in die moderne Gesellschaft notwendig erscheinen. Die Kinder von Muslimen sollen lernen und Leistungen erbringen, wodurch innerhalb der modernen Gesellschaft Selbständigkeit und Eigenverantwortung - im weitesten Sinn Individualität - erwachsen, gleichzeitig sollen sie den traditionell-kollektiviert orientierten Anspruch auf Unterordnung in das Familiensystem entsprechen⁵⁵². Die Schizophrenie der Eltern hinsichtlich ihrer Erziehungsziele sowie das individualisierende Umfeld der Alltagswelt der Kinder, spiegeln sich, im sich entwickelnden, Identitätskonzept dieser Kinder wider. In dieser Situation kann die bestehende Identitätsanomie erkannt werden, wodurch ein Konflikt im Identitätskonzept der Kinder provoziert werden kann.

Im Kontext dieser Arbeit können nicht alle Faktoren der Identitätsbildung von Migrantenkindern erörtert werden. Es erscheint jedoch durch die geschilderten Zusammenhänge als erwiesen, daß es im Identitätsverständnis der Kinder durch die beiden, im Sozialisationsprozeß wirkenden, Identitätsverständnisse zu einer Konfliktsituation kommen kann. Um diese Aussage in einem spezifischen Aspekt zu vertiefen, soll nochmals auf den Prozeß der Individualisierung eingegangen werden. Im Kapitel 6.1. wurde bereits deutlich, daß muslimische Migranten, durch die Sozialisation in ihren Heimatländern, ein ganzheitliches und homogenes Identitätskonzept aufweisen, das nicht als Ebenenkonzept sondern als geschlossenes Konzept ohne trennbare Bereiche zu werten ist. Die unterschiedlichen Bereiche der ethnischen, religiösen und sozialen Identität bilden eine homogene Einheit und greifen so ineinander, daß eine klare Trennung der Bereiche nicht vorgenommen werden kann und auch nicht vorgenommen werden muß, da alle Bereiche gleichermaßen vom Islam bestimmt werden. Für die Individuen wird eine Erkenntnis der einzelnen Bereiche auch dadurch erschwert, daß die Menschen sich selbst im Zentrum des Konzepts sehen. Eine Wahrnehmung der Bereiche ist innerhalb der Heimatkultur nicht notwendig, da ein Pluralismus der Lebensstile und Lebensorientierungen nach westlichem Modell nicht vorherrscht. Im Pluralismus der Moderne wird jedoch die Zuordnung von Identitätsaspekten bezüglich der einzelnen Bereiche notwendig damit „Kompetenzzuschreibungen“ stattfinden können. Hierfür muß das modern-individualistische Identitätsverständnis mit seinen Ebenen angenommen werden. Die Zuordnung von Orientierungsmustern zu Identitätsebenen muß im zweiten Schritt eindeutig geklärt werden damit, aus der allumfassenden Kompetenz einer Religionsform bzw. einer alle Identitätsebenen umfassenden Religiosität eine persönliche Religiosität, als Teilbereich der Identität, möglich wird.

⁵⁵² Özkan 1992, S. 158: „Auf der einen Seite sollen sie (die Kinder) also den in der Türkei aufgewachsenen Jugendlichen an kultureller Kompetenz entsprechen und von ihnen in dieser Hinsicht nicht zu unterscheiden sein, auf der anderen Seite hingegen sollen sie sich als Migrantenkinder

Die Veränderungen im Erkenntnisprozeß der Eltern unterliegen aufgrund der abgeschlossenen Sozialisation und des hierdurch vorhandenen traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses völlig anderen Bedingungen als bei den Kindern. Die Kinder können keine feste Sozialisationsbasis vorweisen, auf die sie im Konfliktfall zurückgreifen können. Sie wachsen im steten Spannungsfeld zweier Identitätsverständnisse auf und müssen sich darin orientieren. Hierbei ist die Bedeutung der Individualisierung und deren Wertigkeit innerhalb der modernen Welt zu berücksichtigen.

Individualität und Pluralismus der Lebensstile haben sich im Laufe der Geschichte zur Moderne gegenseitig bedingt. Dabei orientierte sich Erziehung, wie Riesman es darlegte, ebenfalls an vorgegebenen Bedingungen, so daß eine traditions gelenkte, eine innengelenkte und eine außengelenkte Erziehung in den jeweiligen Gesellschaftsformen stattfand bzw. stattfindet. In der Moderne als außengelenkter Gesellschaftsform tritt die Selbstfindung, die Individualisierung, als wesentlicher Teil des Identitätskonzepts deutlich hervor. Dabei scheinen die außengeleiteten Kinder die Angst, die bei der innengeleiteten Sozialisation vorherrschend war, von den Eltern zu „lernen“. Diese Angst erscheint Riesman als eine emotionale Gestimmtheit, die der außengeleiteten Anpassung angemessen ist⁵⁵³.

In neueren Untersuchungen wird nicht die Angst, sondern die Liebe als angemessene emotionale Gestimmtheit bewertet. So wird in Lohauß' Untersuchung Ulrich Beck erwähnt, der eine historische Reihenfolge der Orientierungen mit den zentralen Orientierungsaspekten „Religion, Klasse, Liebe“ aufstellt⁵⁵⁴. Lohauß weist darauf hin, daß sich im Rahmen soziologischer Theoriebildung eine historische Genese der Identitätsorientierung in dieser Weise zwar feststellen läßt, jedoch weisen statistische Untersuchungen darauf hin, daß es für die Mehrzahl der Individuen nicht möglich ist, zwischen Religion, Berufsleben und persönlicher Beziehung zu wählen. Vielmehr scheint es ein deutliches Bewußtsein vom Zusammenhang der persönlichen und gesellschaftlichen Lebensbereiche zu geben, auf dessen Basis eine Rangfolge nicht aber eine Wahl der Bezugsorientierungen vorgenommen wird⁵⁵⁵.

Dabei wird die Familie als nächste soziale Beziehung zum eigentlichen Bezugspunkt individueller Identität, wodurch Zuneigung und Liebe zum Indikator für stabile Identität werden⁵⁵⁶. Es läßt sich die These formulieren, daß die Pluralität der Lebensstile und

wiederum von denen, die in der Türkei aufgewachsen sind, hinsichtlich ihrer Erfolge und Leistungen abheben.“

⁵⁵³ Riesman, Denney, Glazer 1958, S. 65: „.... 'lernt' das außengeleitete Kind tatsächlich die Angst von seinen Eltern - eine emotionale Gestimmtheit, die seiner außengeleiteten Anpassungsweise angemessen ist.“

⁵⁵⁴ Lohauß 1995, S. 195

⁵⁵⁵ vgl. ders.

⁵⁵⁶ ders. S. 193f, 196

die Notwendigkeit der Wahl eines individuellen Lebensstils kompensiert werden durch die Konzentration des Individuums auf die intime soziale Beziehung in der Familie als eigentlichen und stabilen Bezugspunkt des Identitätsverständnisses⁵⁵⁷.

Dieser Zusammenhang der Verschiebung der Identitätsorientierung und der Zentrierung emotionaler sozialer Beziehungen erscheint im Kontext dieser Arbeit als weiteres Indiz für die These einer möglichen Identitätskrise bei Migrantenkindern. Wie bereits dargelegt, agieren die Eltern dieser Kinder auf dem Hintergrund ihrer Sozialisation, welche ihrerseits auf eine traditions gelenkte Gesellschaftsstruktur (Riesman) zurückzuführen ist. Pluralität der Lebensstile, auf der Basis eines modern-individualistischen Ebenenkonzepts der Identität, sind den Eltern fremd und nicht nachvollziehbar. Die hier geborenen Kinder werden jedoch in diese Pluralität, die ein anderes Identitätsverständnis voraussetzt, hinein geboren und erleben sie in ihrem Umfeld. Die Kontakte in der Schule oder im Familienverband von Mitschülern ermöglichen Einblicke in die Gesellschaftsstruktur der modernen Welt, die den Migranteneltern auf Grund ihrer Zurückgezogenheit und Konzentration auf die eigene ethnische Gruppe meist verwehrt bleiben⁵⁵⁸. Jedoch können der Lebensstilpluralismus und die notwendige Wahl des eigenen Lebensstils bei Migrantenkindern nicht, wie bei Kindern westlichen Kulturhintergrunds, durch die Familie kompensiert werden. Die Familienstruktur der Migrantenfamilien dient dem Schutz der Mitglieder und stellt in der Migrationssituation ein finanzielles und emotionales Verpflichtungsgefüge zur Zukunftssicherung der Eltern dar. Sie wird nicht als intime Gemeinschaft mit zentralem Stellenwert für die Bildung der Ich-Identität und der persönlichen Sinnfindung gewertet. Meist haben die migrierten Eltern ihre Ehegemeinschaft nicht selbst gewählt, sondern sie wurden miteinander verbunden. Sie selbst schätzen die Familie und die Partnerwahl nicht als sinngebenden Wert der Ich-Identität, weshalb sie für ihre Kinder auch heute noch häufig eine Partnervorgabe vorsehen⁵⁵⁹. Im Kontext traditions gelenkter Gesellschaften sind innerhalb der Familie religiöse Wertorientierungen von zentralem Stellenwert. Dies gilt insbesondere im Zusammenhang mit dem Islam, in welchem die Familie als „Urtyp“ der religiösen Gemeinschaft gewertet wird⁵⁶⁰. Religiöse Wertmaßstäbe fordern den Respekt vor den

⁵⁵⁷ ders. S. 194: „Familie und Zuneigung sind zu der Form geworden, in der sich die moderne Identität mit ihrer Betonung auf individuelle Autonomie, Selbständigkeit und Gefühlsreichtum geltend macht.“

⁵⁵⁸ Bericht der Beauftragten für Ausländerfragen 1997, S. 136: „Die meisten Kontakte (99%) der älteren Migrantinnen und Migranten finden innerhalb der gleichen Ethnie statt. Beziehungen zu Deutschen oder anderen Nationalitäten spielen eine untergeordnete Rolle (ca. 65% bzw. ca. 18%).“

⁵⁵⁹ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 148: „Ein Hinweis auf veränderte familiäre Wertorientierungen besteht etwa darin, daß die Partnerwahl in den Gecekondu mehr und mehr den Jugendlichen selbst überlassen wird, d.h. daß ein Kontakt schon vor der Eheschließung zustande gekommen ist - eine Vorstellung, die mit der strengen traditionellen Orientierung nicht zu vereinbaren wäre.“

⁵⁶⁰ Dies wurde in Kapitel 2.1.1. erläutert.

Eltern und den Erhalt der Familienehre⁵⁶¹. Innerhalb der modernen Welt sind diese Zusammenhänge jedoch irrelevant geworden⁵⁶².

Will sich ein Migrantenkind in die moderne Gesellschaft integrieren, so muß es die Wertung der Familie auf muslimisch-religiöser Basis ablegen. Diesem Lösungsprozeß steht jedoch die Einschätzung der Familie als einziger Weg zur Kompensation der besonderen Schwierigkeiten der Individualisierung innerhalb der Identitätsbildung im Rahmen der Moderne gegenüber. Gleichzeitig erscheint diese Kompensationsleistung, die für eine Familie auf der Basis des modern-individualistischen Identitätsverständnisses selbstverständlich ist und deshalb von westlich-modernen Eltern mitgetragen und durch Sozialisation vermittelt wird, für die Eltern der Migrantenkinder nicht möglich⁵⁶³.

Dieser Aspekt verdeutlicht den Konflikt eines Migrantenkindes im Entwicklungsprozeß zur Individualisierung in Deutschland. Einerseits fordert die Moderne eine Orientierung an Werten, die eine Individualisierung ermöglichen, andererseits unterstützt diese Individualisierung im Rahmen der Sozialisation eine Konzentration auf die Familie, die jedoch nicht religiös motiviert, sondern sozialpsychologisch begründet ist. Einerseits müßten sich Migrantenkinder von ihren Familien distanzieren, um dem modern-individualistischen Identitätskonzept gerecht zu werden, andererseits müßten sie aus Stabilitätsgründen gerade den Rückhalt der Familie einfordern. Letzteres setzt jedoch ein völlig anderes Identitätsverständnis bei den Eltern voraus. Dieses Verständnis für das modern-individualistisch orientierte Identitätskonzept kann bei den meisten muslimischen Eltern der Migrantenkinder jedoch nicht als gegeben angenommen werden. Die Vorstellung von Familie und Identität sind bei muslimischen Migranten an ihre Religionsform, den Islam, gebunden. Aus diesem Grund können sich bei der Sozialisation der nachwachsenden Generation, innerhalb der modernen Welt, Schwierigkeiten ergeben, die sich auf das Identitätskonzept der Migrantenkinder auswirken.

Es wurde bereits dargelegt, daß Migranten im Wunsch sich zu integrieren die Akkulturationsmuster „Integration“ anwenden, wodurch jedoch auch die Akkulturationsmuster „Separation“ und „Marginalisation“ gefördert werden (Kap. 6.1.) Bezüglich der nachwachsenden Generation verschiebt sich dieses Verhaltensschema

⁵⁶¹ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 155: „Die Töchter werden zu der Verpflichtung erzogen, die ‘Ehre’ der Familie nicht zu beschädigen, die Söhne zu der Verpflichtung, die ‘Ehre’ abzusichern und zu verteidigen.“

⁵⁶² Boos-Nünning, Hohmann 1977, S. 301: „Der in den Familien der Industriegesellschaft stattgefundene Funktionsverlust der Familie, wobei vor allem der Verlust der Produktionsfunktion, der früher innerhalb des Familienverbandes geleistete Sicherheits- und Schutzfunktion und der sozialen Plazierungs- sowie der Sozialisationsfunktion gemeint ist, verbindet sich mit einer Autoritätsminderung der Eltern.“

⁵⁶³ Dies. S. 315: „Wenn man die Ergebnisse zusammenfaßt, muß man zu dem Schluß kommen, daß die ausländischen Familien die Funktion der Sozialisation der Kinder in die Gesellschaft der Bundesrepublik nicht leisten können.“

zugunsten der Marginalisation. Bei Migrantenkindern ist der Verlust der Beziehung zur Herkunftskultur durch die Sozialisation im Aufnahmeland zwangsläufig gegeben, wobei gleichzeitig eine Öffnung bezüglich der Moderne als quasi-religiöser Kultur, durch die Familiensozialisation, nur eingeschränkt möglich ist. Die Heranwachsenden fühlen sich keiner der kulturellen religiösen Orientierungen zugehörig und können deshalb häufig nur schwer entscheiden, welches der beiden gegebenen Identitätsverständnisse sie annehmen sollen - sie leben in der Wahrnehmung der Identitätsanomie.

Da muslimische Kinder sich, wie alle Kinder, in der Jugendphase von den Eltern lösen, diese Lösung jedoch einem Verhalten im Kontext des modern-individualistischen Identitätsverständnis entspricht, erscheint diese Sozialisationsphase als kritische Phase. In der Krise der Wahrnehmung einer Identitätsanomie, müssen die muslimischen Jugendlichen eine Entscheidung fällen, die sie letztlich in eine der drei bereits genannten Gruppen eingliedert. Die Einteilung, welche an anderer Stelle auf die Gesamtheit der Migrantenkinder übertragen wurde, soll hier auf die religiöse Einstellung angewendet werden.

Hieraus ergibt sich die Einteilung in drei Gruppen, die jeweils eine spezifische religiöse Haltung widerspiegeln:

1. Gruppe - diese Kinder leben im wesentlichen orientiert an traditionellen Werten und Normen der islamischen Religionsform, entsprechend der Vorgabe der Eltern. Sie haben den Islam als Orientierung selber internalisiert und stellen ihn nicht in Frage. Sie leben im Kontext eines traditionell-kollektivistisch orientierten Identitätsverständnisses.
2. Gruppe - diese Kinder sehen den Islam nicht als einzige Werte- und Normenorientierung. Sie orientieren sich auch an ihrer modernen Umwelt, aber sie sind nicht oder nur eingeschränkt in der Lage, ihre moderne Lebensorientierung in ihr Lebenskonzept zu integrieren, da sie sich den Vorstellungen der Eltern unterwerfen müssen. Sie leben im Zustand der Identitätsanomie.
3. Gruppe - die Angehörigen dieser Gruppe haben sich völlig vom Islam als Lebensorientierung gelöst, was jedoch meist mit einem Bruch mit der Familie verbunden ist. Oft führte eine als dramatisch empfundene Konfliktsituation zu diesem Schritt, der von Familie und islamischem sozialen Umfeld isoliert. Sie leben ein modern-individualistisches Identitätsverständnis⁵⁶⁴.

Auch in dieser Gruppeneinteilung spiegelt die erste und die dritte Gruppe jeweils eine eindeutige Entscheidung wider. Die Kinder haben sich für bzw. eindeutig gegen die religiöse Orientierung am Islam ausgesprochen. Hierbei ist jedoch zu beachten, daß die dritte Gruppe sich zwar gegen den Islam gewendet hat aber gleichzeitig dem

⁵⁶⁴ Diese Einteilung orientiert sich an der Gruppeneinteilung, wie sie auf S. 209 dargestellt wurde.

Vakuum der religiösen Orientierung kein adäquates Orientierungssystem gegenüberstellen kann. Es sei denn die quasi-religiösen Orientierungen der Moderne werden als solche anerkannt und angenommen. Dies dürfte jedoch nicht für die Mehrzahl der Gruppenangehörigen der Fall sein. Vielmehr muß angenommen werden, daß auch in dieser Gruppe ein wachsender Orientierungsverlust zu einer Identitätskrise führen wird, wie er für die zweite Gruppe selbstverständlich angenommen werden kann. Die Personen der zweiten Gruppe können sich nicht eindeutig für oder gegen die islamische Lebensorientierung entscheiden und befinden sich deshalb in einer anzunehmenden Identitätskrise. Sie erleben die Wahrnehmung der Identitätsanomie besonders intensiv, da sie keine eindeutige Orientierungsbasis besitzen.

Bezüglich des angenommenen Entscheidungsdrucks innerhalb der Moderne erscheint diese Gruppenbildung für das religiöse Verhalten von Migrantenkindern sinnvoll. Die erste Gruppe steht für diejenigen, die sich für die tradierte Religionsform entschieden haben. Dies kann auch mit der Annahme des traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses einher gehen. In einem solchen Fall birgt die Konzentration auf den Islam die Gefahr der Übertragung religiöser Anschauungen auch auf andere Lebensbereiche - was einer fundamentalistischen Haltung gleich käme. Die Beibehaltung und Anerkennung des Islam als orientierende Kraft muß jedoch keinen Fundamentalismus bedeuten. Ähnlich wie bei den Migranten selbst kann die Konzentration auf den Islam als persönliche Religionsform auf eine Ebene des Identitätskonzepts beschränkt bleiben. Diese Haltung setzt jedoch die Akzeptanz und Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses, welches die Religionsform auf eine persönliche Ebene der Identität beschränkt, voraus. Die Untersuchung von Heitmeyer, Müller, Schröder (1997) bestätigt eine solche Haltung bei muslimischen Jugendlichen. Ein großer Teil der befragten Jugendlichen vertritt eine Vereinbarkeit von Islam und Moderne und ist mit den Lebensbedingungen zufrieden⁵⁶⁵. In dieser Haltung stellt die Religionsform einen Teilaspekt der Identität dar, der als Lebensorientierung ein integriertes Leben in der Moderne ermöglicht. Ob eine Ausweitung der Religionskompetenz auf die anderen Identitätsebenen vollzogen wird, hängt von den Lebensbedingungen der Migrantenkinder im Aufnahmeland sowie von der Stabilität des modern-individualistischen Identitätsverständnisses ab. Arbeitslosigkeit und Fremdenhaß als erschwerende Faktoren der Lebensbedingungen, fördern einen Separationsprozeß, der eine Konzentration auf die eigene ethnische Gruppe und damit auf das traditionell-kollektiviert orientierte Identitätsverständnis unterstützen kann. In der Folge kann sich ein Jugendlicher vom modern-individualistische Identitätskonzept lösen und, entsprechend dem islamische Identitätsverständnis, umfassende Kompetenzzuschreibungen des Islam fordern.

⁵⁶⁵ Heitmeyer, Müller, Schröder 1997, S. 258f

Somit kann auch in den Personen der ersten Gruppe muslimischer Jugendlicher eine Tendenz zum Fundamentalismus verborgen sein.

In der dritten Gruppe, die sich zwar eindeutig gegen den Islam ausgesprochen hat, ist diese Tendenz ebenfalls zu vermuten. Auf den ersten Blick läßt diese Personengruppe zwar einen Säkularismus erwarten, jedoch läßt die anzunehmende Orientierungslosigkeit auf der religiösen Ebene des Identitätskonzepts auch eine spätere Rückorientierung am Islam vermuten. Diejenigen, die sich bewußt gegen ihre religiöse Tradition und damit für die Moderne und ihr spezifisches Identitätsverständnis entscheiden, müssen dies gleichzeitig mit einer Veränderung der religiösen Identitätsebene verbinden. Nur wenn sie sich ihres Ebenenkonzepts bewußt sind und dementsprechend bewußt auf eine religiöse Orientierung verzichten oder, falls sie sich am Islam rückorientieren, diesen auf eine Ebene reduzieren oder zu einer anderen Religionsform konvertieren, werden sie sich säkular verhalten können. Dieser Personenkreis kann nur unter diesen Voraussetzungen dauerhaft den Säkularismus unterstützen.

Diejenigen, die auf Grund des Entscheidungsdrucks auf den Islam verzichten ohne sich ihrer religiösen Identitätsebene bewußt zu sein, werden jedoch ein Vakuum wahrnehmen, wie wir es für die Moderne in der Krise feststellen konnten⁵⁶⁶. Im Vakuumszustand auf der religiösen Identitätsebene ist eine Rückorientierung am Islam möglich. Die erneute Orientierung am Islam impliziert dann meist einen Fundamentalismus, wenn innerhalb der Identitätskrise das Individuum den Islam als Lebensorientierung überinterpretiert und dementsprechend die Kompetenzzuweisung der Religionsform im Identitätskonzept nicht auf die religiöse Ebene beschränkt. Fundamentalistische Bestrebungen sind somit innerhalb dieser Personengruppe in Abhängigkeit von der Intensität der erlebten Identitätskrise des Individuums möglich. Ebenso sind jedoch auch Bestrebungen zu einem mit der westlichen Moderne zu vereinbarenden Islam möglich.

In ähnlicher Abhängigkeit von der Intensität der Krise steht das Ausmaß der Entscheidung für oder gegen den Islam innerhalb der Personen der zweiten Gruppe. Mit zunehmendem Alter und wachsendem Einfluß der Außenwelt auf das heranwachsende Individuum nehmen die Einflußmöglichkeiten von Eltern und von der Familie ab. Mit schwindender Bindung an die Familie wird eine von der elterlichen Haltung unabhängige Entscheidung auch gegen den Islam möglich. Innerhalb der zweiten Gruppe muslimischer Jugendlicher leben die Kinder in einem ständigen Konflikt mit der Umgebung bzw. den damit verbundenen Wertorientierungen und den familiären Orientierungen - sie erleben diese Konfliktsituation jedoch weniger als konkreten Wertekonflikt sondern vielmehr in der Wahrnehmung einer

⁵⁶⁶ siehe Kap. 4.2

Identitätsanomie⁵⁶⁷. Diese Annahme korreliert mit den Ergebnissen statistischer Untersuchungen, welche keine Hinweise auf „manifeste Generationenkonflikte“⁵⁶⁸ nachweisen können. Im Kontext des verinnerlichten traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses können die Standpunkte der Eltern prinzipiell anerkannt werden, wobei die, sich hieraus ergebenden, Konsequenzen, im Rahmen der modern-individuellen Lebensweise, als einschränkend bzw. als Konflikt erlebt werden können. In dieser Konstellation wird der Konflikt nicht auf die elterlichen Standpunkte sondern auf die Differenzen der Identitätsverständnisse - die Identitätsanomie - bezogen.

Die Stärke des Identitätskonflikts ist dennoch in Abhängigkeit dazu zu sehen, wie traditionell die Eltern an ihren Vorstellungen bzw. an ihrem Identitätsverständnis festhalten und wie gleichgültig oder gar ablehnend sich die elterliche Haltung gegenüber der deutschen modernen Gesellschaft und ihrem Identitätsverständnis darstellt. Gleichzeitig ist die Ausprägung des Konflikts auch von dem Grad der Assimilierung der Kinder abhängig. Eine Lösung dieses Konflikts ist einerseits denkbar in einer strikten Kompetenzzuweisung des Islam und damit verbundener elterliche Standpunkte auf eine persönliche religiöse Ebene der Identität dieser muslimischen Jugendlichen. Dies wäre mit einer bewußten Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses verbunden. Andererseits ist eine klare Entscheidung und damit nachträglichen Zuordnung in die erste oder dritte Personengruppe für diese Jugendliche denkbar.

6.3. Islamische Organisationen als Spiegel der Identitätsanomie

Im Islam gehört das tägliche, fünfmal zu verrichtende, rituelle Gebet zur Glaubenspraxis der Muslime. Dieses Gebet kann an jedem beliebigen Ort, sofern

⁵⁶⁷ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 158-160. Unter dem Stichpunkt 'Generationenkonflikte' werden die vielfältigen Konfliktpunkte von Migranteneltern und ihren Kindern dargestellt. Dabei werden anhand der Daten einer Untersuchung unter 800 türkischen und jugoslawischen Jugendlichen die entscheidenden unterschiedlichen Vorstellungen genannt. Die Untersuchung zeigt, (in ders. S. 160), daß: „...66% der jungen Türken in der Frage der Erziehung eine andere Meinung vertreten als ihre Eltern. Unterschiede gibt es auch, was die Einstellung zum Verhältnis zwischen den Geschlechtern betrifft, hier sind es 49% der befragten Jugendlichen, die von sich angeben, andere Vorstellungen als die ihrer Eltern zu haben. Bei der Frage der Einstellung zur Religion sehen 32% der türkischen Jugendlichen einen Unterschied zwischen ihren Auffassungen und denen der Eltern.“ Einzelfallstudien weisen darauf hin, daß offene Konflikte auch bei großen Divergenzen in den Vorstellungen der Generationen eher selten sind, da die elterlichen Vorschriften entweder akzeptiert werden oder in einem langsamen Verfahren von den Jugendlichen kleine Freiräume gesichert werden. Ders. S. 160: „Die Verarbeitung divergierender Vorstellungen steht dabei auch immer unter dem Druck, die familialen Bande, die in der Migration von überaus großer Bedeutung sind, nicht zu zerstören. Vor dieser Aufgaben stehen Kinder und Eltern gleichermaßen.“

⁵⁶⁸ Auernheimer 1990, S. 263: „Was im übrigen die Beziehung der Jugendlichen zu ihren Eltern betrifft, so kommen Mühlfeld u.a. (1987) aufgrund ihrer Befragung zu dem Resümee, daß eine grundsätzliche Kritik am normativen Standpunkt der Eltern und deren Forderungen selten ist. Problematisiert wird allenfalls das Ausmaß mancher Einschränkungen, wogegen das Prinzip geteilt wird. ... Auch eine Fallstudie über sechs türkische Arbeiterfamilien in Duisburg liefert keine Hinweise auf manifeste Generationenkonflikte (Esser u.a. 1986; 512).“

dieser Platz rein ist, stattfinden⁵⁶⁹. Für das Freitagsgebet, welches im Gegensatz zu dem rituellen Gebet nur für männliche Muslime obligatorisch ist, ist jedoch von Bedeutung, daß eine „entsprechend ausgestattete ‘Freitagsmoschee’“⁵⁷⁰ vorhanden ist. Aus diesem Grund wurden bereits in den 60er Jahren Moschee-Vereine gegründet, die als lokale autonome Vereine zu einer Moscheegemeinde gehörten. Während die Moscheegemeinden ursprünglich überwiegend autonomen Charakter hatten, sind heute fast alle Moscheen und die dazugehörigen Vereine in Dachverbänden organisiert⁵⁷¹.

Diese Entwicklung zur Organisation von Muslimen in Vereinen wird von Binswanger mit der „Metamorphose“ der vormals eher als „Freizeitclubs“ zu bewerteten, lokalen Vereine verbunden⁵⁷². Für diese Veränderung kommen jedoch auch andere Zusammenhänge in Frage: Zunächst verstanden sich viele Vereine als Orte zur Pflege der Geselligkeit⁵⁷³. Dabei ist hervorzuheben, daß religiöse Bewegungen, die in der Heimat Türkei verboten waren, in Deutschland Vereine gründeten, da sie hier ihrem Gedankengut straffrei Ausdruck verleihen konnten⁵⁷⁴. Hierdurch war auf bundesdeutschem Boden der Grundstein für eine polarisierte Entwicklung radikal-islamischer Bewegungen versus eher unpolitisch orientierter Vereine, gelegt. Mit dem wachsenden muslimischen Selbstbewußtsein nach dem Sieg Khomeinis, entdeckten auch manche bis dato unpolitische Vereine den Islam als „wahre Ideologie“⁵⁷⁵, so daß Ende der 70er Jahre die Polarisierung der Muslime immer deutlicher wurde. 1979 führt Abdullah im Zusammenhang der Bewertung von Korankursen einen Brief des Verbands türkischer Lehrer an, in welchem die Forderung nach der Schließung der Koranschulen formuliert und begründet wird. Pressestimmen, die Antwort des damals zuständigen Minsters auf die ‘kleine Anfrage’ der SPD-Abgeordneten Büssow, Hein und Reymann, zum Thema ‘Koranschule’, sowie die Ausführungen zur „Rolle des

⁵⁶⁹ Spuler-Stegemann 1998, S. 147

⁵⁷⁰ dies. S. 147

⁵⁷¹ vgl. Steinbach 1997, S.14 sowie Spuler-Stegemann 1998, S. 156. Dies. S. 150: „In Deutschland belief sich 1995 die Anzahl der islamischen Gebetshäuser bzw. Gebetsräume auf 2180. Die meisten dieser Gebetsstätten sind als solche nach außen hin aber kaum oder gar nicht kenntlich. Sie sind in Wohnhäuser integriert oder in Kellern untergekommen, in Hinterhöfen, in Scheunen oder sonstigen Nebengebäuden.“ sowie S. 153: „Die Moscheen sind sichtbare und selbstbewußte Zeichen islamischer Präsenz in einem christlichen Land. Deshalb werden sie immer größer, und ihre Minarette immer wichtiger.“

⁵⁷² vgl. Binswanger 1990, S. 38f. Ders. S. 38: „Seit Anfang der 70er Jahre läßt sich eine dreifache Metamorphose dieser Freizeitclubs beobachten: - die inhaltliche Umorientierung in religiös betonte Vereine mit verstärktem Bau von Moscheen, - der Zusammenschluß zu Dachverbänden, - die Politisierung derselben (nicht zuletzt durch die Resonanz auf die bürgerkriegsähnlichen Zustände in der Türkei).“

⁵⁷³ ders. S. 38

⁵⁷⁴ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 128 sowie vgl. Nielsen 1979, S. 1: Wenn von muslimischen Organisationen gesprochen wird, so muß zwischen der Ebene der gemeinschaftsbezogenen Organisationen und jener Ebene der nationalen und internationalen Aktivitäten, die je nach Land mehr oder weniger stark betont werden, differenziert werden.

⁵⁷⁵ Binswanger 1990, S. 38

Verbands türkischer Lehrer in NRW e.V.“ schließen sich hieran an. In seinen „notwendigen Anmerkungen“ zu diesem Prozeß des Auseinandertrifftens polarisierter Haltungen bezüglich des Islam kommt Abdullah zu dem Schluß, daß „nach neuesten Erkenntnissen davon ausgegangen werden (darf), daß sich das innenpolitische Klima der Türkei zunehmend auch in der islamischen Diaspora bemerkbar macht.“⁵⁷⁶ So hält er es für möglich, „daß es im Bereich der extremen türkischen Rechten in Deutschland Korankurse gibt, auf die die Beschreibung des Lehrerverbandes zumindest teilweise zutreffen.“⁵⁷⁷ Dem gegenüber sollte jedoch der Schwerpunkt der türkischen Linke nicht übersehen werden, welche „der Religion wesentlich ablehnender gegenübersteht, als die europäische Linke. Die türkische Linke ist militant atheistisch.“⁵⁷⁸

In der Folge der Auseinandersetzung, welche neben der atheistischen Haltung auch eine Festigung eines islamischen Fundamentalismus unter muslimischen Familien in der Bundesrepublik verdeutlicht, wuchs das Interesse der türkischen Regierung an der Haltung der Migrantenfamilien⁵⁷⁹. Die von der türkischen Regierung als Reaktion hierauf gegründete Betreuungsorganisation DITIB⁵⁸⁰, sollte durch die Entsendung von Imamen in die Bundesrepublik politisch unerwünschten Strömungen entgegen steuern⁵⁸¹.

Durch die geschilderten Vereinsentwicklungen existiert heute ein breites Spektrum an Vereinen, welche unterschiedliche religiöse Haltungen repräsentieren. Hierdurch kommt es zu Problemen der Zuordnung, welche einen Dialog erschweren⁵⁸². Die geschilderten Entwicklungen verdeutlichen die anfängliche Konzentration vieler Vereine auf das Heimatland, welche mit der Rückkehrorientierung vieler Migranten erklärt werden kann. Diese Rückorientierung steht für die erste Phase der Identitätsanomie, wie sie in Kapitel 4.3. dargelegt wurde. Hierauf folgte die Phase der Anerkennung der Lebensumstände in der Diasporasituation, welche durch die gesteigerte Lebensqualität im Gastland unterstützt wurde. Erst in den letzten Jahren

⁵⁷⁶ Abdullah 1979, S. 29

⁵⁷⁷ ders. S. 29

⁵⁷⁸ ders. S. 29

⁵⁷⁹ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 130

⁵⁸⁰ DITIB = Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.. Spuler-Stegemann 1998, S. 112: „Es gibt 750 Ortsvereine/Moscheen in Deutschland, die der DITIB angeschlossen sind. Man kann von durchschnittlich 130-150 Mitgliedern pro Verein ausgehen.“ ...Die Zahl der Sympathisanten, die zwar DITIB-Moscheen aufsuchen, sich aber nicht an der Vereinsarbeit beteiligen. Ist mindestens doppelt so groß. Das bedeutet konkret, daß etwa die Hälfte aller türkischen Muslime allein von DITIB repräsentiert wird.“

⁵⁸¹ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 130

⁵⁸² vgl. Steinbach 1997, S. 34: In einer graphischen Darstellung wurden „Islamische Organisationen in Deutschland (Auswahl)“ und ihre Verbindungen dargestellt. Spuler-Stegemann 1998, S. 110: „Die islamischen Vereine in Deutschland haben sich vor allem in diesen beiden, miteinander konkurrierenden Spitzenverbänden (‘Islamrat für die Bundesrepublik’ und ‘Zentralrat der Muslime in Deutschland’ - Anmerkung der Autorin) organisiert. Der mitgliederstärkste Verband ist hingegen seit Ende der achtziger Jahre DITIB. Das Anhörungsrecht beim Bund nehmen alle drei Verbände eigenständig in Anspruch.“

findet eine Lösung von dieser Haltung durch die Anerkennung der Verbleibabsichten vieler Migranten statt. Hierdurch kommt es zu einem Kurswechsel in den Vereinen⁵⁸³, der durch einen Generationenwechsel der Führungspersönlichkeiten verstärkt wird⁵⁸⁴.

Von einem Erhalt eigener rückkehrorientierter Wertorientierungen während einer vermeintlich kurzen Aufenthaltsdauer, wendet sich der Focus auf die Frage der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation, im Rahmen einer säkularen, nicht-islamischen Umwelt. In dieser Generationenfrage konzentrieren sich die Hoffnungen vieler Muslime auf den Erhalt islamischer Identität bzw. auf die Angst vor einem Verlust dieser⁵⁸⁵. Religiöse Erziehung ist zum Inbegriff des Erhalts muslimischer Identität geworden, weshalb Muslime in vielen europäischen Ländern um den Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts ringen⁵⁸⁶. Mit der Anerkennung als solche Körperschaft sind Privilegien, wie z.B. konfessioneller Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, verbunden, die anderen religiösen Gemeinschaften bereits zugestanden werden⁵⁸⁷.

Die Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts als auch die Eintragung als Verein bedeutet jedoch eine notwendige Anerkennung des politischen Systems der Bundesrepublik und ihrer freiheitlich-demokratischen Grundordnung durch die Muslime⁵⁸⁸. So sind die beiden deutschen Spitzenverbände „Islamrat für die Bundesrepublik“ sowie „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ Mitglied im „Islamischen Kooperationsrat in Europa“, der sich dafür ausspricht „Recht und Ordnung der europäischen Länder und Gemeinschaften zu respektieren.“⁵⁸⁹

Binswanger kommt in seiner Analyse zu einem eher pessimistischen Fazit, welches von einer wachsenden Selbstisolierung muslimischer Migranten in einer allumfassenden „Parallelgesellschaft“, mit dem „Endziel des islamischen

⁵⁸³ vgl. Sag 1996, S. 451f

⁵⁸⁴ vgl. Spuler-Stegemann 1998, S. 103

⁵⁸⁵ Sag 1996, S. 454: „So wird dann die Behauptung aufgestellt, daß, wenn die Fehler nicht schnellstens korrigiert werden, die Jugendlichen zu Christen werden oder mit islamischer ‘Tarnung’ ein christliches Leben führen. Um dieses für die islamischen Organisationen schmerzhaft, aber reale Phänomen zu vermeiden und zu verhindern, daß die Jugendlichen dem Einfluß der westlichen Erziehung und Kultur ausgesetzt werden, müßten sie im Licht des Korans und der Sunna erzogen werden.“

⁵⁸⁶ Nielsen 1979, S. 21: „Das dringende Bedürfnis, in Ländern des Europäischen Festlandes Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts zu finden, scheint der beste Garant einer baldigen Verwirklichung dieses Anliegens (den Glauben von einer Generation zur nächsten weiterzugeben - Anmerkung der Autorin) zu sein.“

⁵⁸⁷ ders. S. 8: „Das Problem der gesetzlichen Anerkennung der islamischen Gemeinschaft in den verschiedenen Ländern Europas ist eine Sache von erheblicher Bedeutung, besonders in jener Mehrheit von Staaten Westeuropas, die den Begriff der Körperschaft öffentlichen Rechts kennen. Österreichs Gesetz von 1912 ist ein frühes Muster für die Anerkennung unter einem solchen System.“

⁵⁸⁸ Spuler-Stegemann 1998, S. 101: „Inzwischen gibt es islamische Vereine und Vereinigungen in großer Zahl und etliche Dachverbände dazu. Ihre Satzungen sind - soweit bekannt - verfassungskonform. Sind die Vereine eingetragen, so haben sie den Status der *Gemeinnützigkeit* beansprucht und meist erhalten.“

⁵⁸⁹ dies. S. 109f

Fundamentalismus“, ausgeht⁵⁹⁰. In Anerkennung eines traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses muslimischer Migranten erscheint eine solche Entwicklung, vor allem als Parallelentwicklung zu den Gegebenheiten in der Türkei, verständlich. Dies würde dem Reaktionsmuster Separation und Marginalisation, wie es für die erste Generation muslimischer Migranten dargelegt wurde, entsprechen.

Im Zusammenhang muslimischer Organisationen ist jedoch darauf hinzuweisen, daß nur etwa 10-20% der Muslime in der Bundesrepublik in Vereinen oder Verbänden organisiert sind⁵⁹¹. Andererseits muß festgehalten werden, „daß die überwiegende Mehrheit der in der Bundesrepublik lebenden Muslime eindeutig keine extremistischen Ansichten vertritt und daß selbst diejenigen, die Mitglied in als extremistisch einzuordnenden Gruppierungen sind, nicht in jedem Fall auch als Extremisten betrachtet werden dürfen.“⁵⁹² Außerdem müssen die „ideologische Fragmentierung“ sowie die erheblichen Unterschiede im gegenseitigen Islamverständnis beachtet werden.

Dies alles kann im Zusammenhang einer möglichen Haltung zum Islam, entsprechend eines modern-individualistischen Identitätsverständnis, der zweiten und dritten Generation, zu einer „modernen“ Identität von Muslimen führen. Als ein Beispiel hierfür kann die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) gewertet werden⁵⁹³. Als wichtiges Ziel formuliert die Religionsgemeinschaft die Einführung von islamischem Religionsunterricht an deutschen Schulen. Hierfür sollen IslamologInnen deutscher Prägung ausgebildet werden: „Die Notwendigkeit der Ausbildung von Islamischen ReligionslehrerInnen und IslamologInnen an deutschen Universitäten hat zum Vorteil, daß durch die qualifizierte Auseinandersetzung mit dem Islam auf akademischer Ebene folgendes eingeleitet wird: Entwicklung einer deutschen Ausprägung des Islam und der islamischen Religionsgemeinschaft, Schaffung der Möglichkeit, aktuelle islamologische Fragen und Probleme der Muslime in der hiesigen Gesellschaft unter Berücksichtigung der veränderten Bedürfnisse der hier lebenden Muslime, auf akademischen Niveau adäquat zu behandeln.“⁵⁹⁴

Wenn unter der Bezeichnung „Entwicklung einer deutscher Ausprägung des Islam“ die Anpassung des Islam an ein modern-individualisiert orientiertes Identitätsverständnis

⁵⁹⁰ Binswanger 1990, S. 53

⁵⁹¹ vgl. Feindt-Riggers, Steinbach 1997, S. 68

⁵⁹² ders. S. 69

⁵⁹³ IRH - Allgemeine Informationen: „Die IRH ist sowohl in ihrer Mitgliederstruktur, als auch in ihrer gesamten Organisationsstruktur ein Novum in der gesellschaftspolitischen Zusammenarbeit der Muslime, nicht nur im gesamten Bundesgebiet, sondern in ganz Europa. Die IRH hat erstmals in der BRD ihre religiösen Grundlagen so definiert und dargelegt, daß sie vom weltanschaulich neutralen Staat verstanden und nachvollzogen werden kann. Eine ‘Darstellung der Grundlagen des Islam’ wurde, als ein Konsenspapier mit Stempel und Unterschrift der Vertreter aller islamischen Organisationen in Hessen, im April 1997 dem HKM zur Einsichtnahme vorgelegt.“

⁵⁹⁴ IRH - Stellungnahme - Islamischer Religionsunterricht an hessischen Schulen, April 1998

gemeint ist, so befindet sich die IRH, im Sinne der dargelegten Theorie unterschiedlicher Identitätsverständnisse, auf dem Weg, eine Basis zur Integration durch Bildung zu schaffen weshalb sie bildungspolitische Unterstützung erhalten sollte. Als jüngste islamische Vereinigung scheint sie das modern-individualistisch orientierte Identitätsverständnis zu spiegeln, welches eine Integration muslimischer Vorstellungen in dieses Konzept ermöglichen möchte.

7. Muslimische Identitäts- und Kulturkonflikte im Vergleich zu anderen Konfliktgruppen

7.1. Die „modernen Christen“

Der westliche Mensch zeichnet sich durch zwei spezifische Eigenschaften aus, die bei Migranten nicht gegeben sind. Zum einen betrachtet und wertet er die moderne Gesellschaftsstruktur als Ergebnis einer historischen Gesellschaftsentwicklung „seiner“ Gesellschaft und integriert dies in sein Selbstverständnis. Die Merkmale der Moderne nimmt der westliche Mensch ganz selbstverständlich hin, da er als Teil dieses Systems in dieses hinein sozialisiert wurde und wird. Zum anderen wird er in einem spezifischen Klima sozialisiert, welches die christliche Religionsform nur für den persönlichen, nicht für den gesellschaftlichen Bereich als relevant definiert. Der westliche Mensch bewegt sich folglich ganz selbstverständlich im Kontext des modern-individualistischen Identitätsverständnisses.

In der Reduktion von Religiosität auf eine persönliche Ebene liegt jedoch eine Schwierigkeit der Einschätzung religiöser Haltungen der westlichen Menschen. Zwar nehmen die Kirchenaustritte zu und die Beteiligung am Gemeindeleben stagniert auf geringem Niveau⁵⁹⁵, dennoch können diese empirischen Gegebenheiten nicht als Indiz für eine prinzipielle Areligiosität gewertet werden⁵⁹⁶. Die Zahl derer, die sich als Nicht-Christlich im Sinne eines Nichtglaubens an die christliche Religionsform bezeichnen, ist statistisch nicht erfaßt. Zugleich ist die Zahl derer, welche zwar noch der Kirche zugehörig sind aber dennoch keine persönliche Glaubenserfahrung haben und sich deshalb „eigentlich“ nicht an das Christentum gebunden fühlen, nicht statistisch erfaßt. Deshalb werden im Zusammenhang möglicher Reaktionsmuster innerhalb der Moderne alle diejenigen, deren Familiengeschichte auf einer langen Tradition westlicher Sozialisation basiert, als „moderne Christen“ bezeichnet.

In vielfältiger Weise wurde seit der Aufklärung auf die Unvereinbarkeit von Christentum und Moderne hingewiesen⁵⁹⁷ und die Säkularisation als Prozeß der

⁵⁹⁵ Köcher 1987, S. 165: „...; der Anteil Konfessionsloser stieg im Laufe der letzten Jahrzehnte nur geringfügig an (vgl. Tabelle A81). ... ; in der Bundesrepublik besucht jeder fünfte nie, weitere 25% höchstens einmal im Jahr einen Gottesdienst (vgl. Tabelle A82).“

⁵⁹⁶ dies. S. 165: „Unbestritten ist die Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften nur von geringem Wert für die Untersuchung der Religiosität einer Gesellschaft. ... 95 Prozent der Bevölkerung in den Vereinigten Staaten, drei Viertel der Europäer glauben an Gott, 72 Prozent der deutschen Bevölkerung (vgl. Tabelle 24).“

⁵⁹⁷ Als Kritiker des Christentums wird Feuerbach als „Philosoph des Atheismus gewertet, da sein Ansatz eindeutig auf die Zerstörung des Christentums gerichtet ist - vgl. Schönthaler 1990, S. 21. Hierzu

Entfremdung vom Christentum wahrgenommen⁵⁹⁸. Als entscheidender Aspekt der Entfremdung wurden immer wieder die Industrialisierung und die damit verbundenen Folgen, wie z.B. die Massengesellschaft ohne Wertesystem⁵⁹⁹, hervorgehoben.

Als Folgen der Säkularisierung konstatiert Mensching die Aufhebung der Einheitlichkeit der Kulturen bzw. die Zerstörung dessen, was er als „Einheitsband der Religion“ bezeichnet. Der Anspruch des Individuums auf eigenständige religiöse und nichtreligiöse Meinungen hat nach Mensching die religiös als neutral zu bezeichnende pluralistische Gesellschaft hervorgebracht. Dadurch kann in der fortschreitenden Entfremdung der Menschen gegenüber ihrer Religionsform und deren offizieller Vertretung die religiöse Botschaft die Menschen in zunehmendem Maß nicht mehr erreichen. Gründe hierfür scheinen einerseits im Unverständnis und andererseits in der methodischen Unvereinbarkeit von Vorstellungen wie Auferstehung und Himmelfahrt mit wissenschaftlichen Weltvorstellungen zu liegen. Dabei bleibt zu beachten, daß der religiöse Einfluß auf die Menschen durch religiöse Erziehung, parallel zum Verlust des Sozialprestiges des Pfarrers, der vormals Erziehungsautorität besaß, schwindet⁶⁰⁰.

Während Mensching die eher soziologisch beobachtbaren Folgen der Säkularisierung schildert, haben sich Freyer und Berger/Berger/Keller mit den eher psychologischen Folgen dieses Prozesses auseinandergesetzt. So sieht Freyer⁶⁰¹ in der gegenwärtigen Sozialstruktur eine Ordnung, welche nur sehr „dünn“ bzw. sehr „gelockert“ an die geschichtlichen Grundlagen angebunden ist. Zu früheren Zeiten, vor dem 19. Jahrhundert, stellten die sozialen Ordnungen rationale Gebilde dar, die sich auf

Feuerbach (nach der 3. Auflage von 1849) 1984, S. 33: Ein zur „fixen Idee“ gewordenes Christentum, „welches mit unseren Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unseren Eisenbahnen und Dampfwägen, unseren Pinakotheken und Glyptotheken, unseren Kriegs- und Gewerbeschulen, unseren Theatern und Naturalienkabinetten im schreiendsten Widerspruch steht“, entspricht einem ideologischen Überbau, den es zu zertrümmern gilt.

⁵⁹⁸ Die Entfremdung scheint dabei mit einer Erhöhung des Abstraktionsgrades einher zu gehen. Vgl. Köcher 1987, S. 167f: „Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß eine Erhöhung des Abstraktionsgrades der Glaubensinhalte die Glaubenskraft schwächt. Die beiden Länder, in denen der religiöse Bereich noch weitgehend intakt, die Distanzierung von Kirche und Religion die Ausnahme ist - die Vereinigten Staaten und Irland -, sind gleichzeitig die einzigen Länder, in denen der christliche Glaube noch in seiner ganzen bildhaft-sinnlichen Ausprägung lebendig ist, die das Böse durch den Teufel, die Verdammnis durch die Hölle und die Erlösung durch den Himmel visualisiert. ... Die abstraktere europäische Religiosität geht mit einem Verlust an religiöser Vitalität einher, bedeutet Distanzierung.“

⁵⁹⁹ Mensching o.J., S. 10: „Diese Maschinen, auch die in Gestalt von Rundfunk und Fernsehen, den sogenannten Massenmedien, schufen eine oberflächlich einander angeglichene Massengesellschaft, in der eine Nivellierung aller Werte geschieht.“

⁶⁰⁰ vgl. ders. S. 11ff

⁶⁰¹ Freyer 1955, S. 87: „Soziale Ordnungen eines neuen Typs liegen ... über den Ländern und begreifen fast ihr gesamtes gesellschaftliches Leben in sich ein. Ihre Anknüpfungen an die geschichtlichen Grundlagen sind zumeist so dünn oder nach einem Jahrhundert industrieller Entwicklung so gelockert, daß, mindestens in den Großstädten, in den Revieren der großen Industrie und den Großfarmbezirken, die Unterschiede über die ganze Erde hinweg gering sein dürften als früher zwischen den Städten und Landschaften eines Landes.“

geschichtliche Grundlagen und somit auf gewachsenen Grund zurückführen ließen⁶⁰². Diese früheren Systeme engten den Menschen zwar ein aber sie erfüllten ihn auch mit Inhalten und Antrieben, so daß er als „Mensch voll genommen“⁶⁰³ angesprochen und nicht von sich selbst entfremdet war. Das gegenwärtige System, von Freyer auf das Modell „sekundäres System“ typisiert, reduziert den Menschen auf das Minimum dessen, was von ihm erwartet wird, so daß er für die Institutionen willig und angepaßt ist⁶⁰⁴. Der Mensch in diesem System wird seiner Menschlichkeit beraubt, emotionale Verbindungen, die sich aus der Menschlichkeit ergeben und dadurch nicht vorhersehbar planmäßig verlaufen, werden unmöglich. Werte, die sich aus dieser Menschlichkeit ergeben, werden zu unnötigem Ballast und müssen verworfen werden. An ihre Stelle tritt Ersatz, der nur als Reduktion gewertet werden kann. Selbstdarstellung durch Konsum wird zum „Gott dieses Zeitalters“ damit die Produktion als „ihr Prophet“ den Sinn nicht verliert.

Letztlich lassen sich die psychologischen Auswirkungen der Veränderungen in der modernen westlichen Welt in den Begriffen „Sinn- und Werteverlust“ komprimieren. Doch gerade in diesem Bereich war das Christentum als Orientierung vorherrschend, weshalb der „Sinn- und Werteverlust“ die vorherrschende Religionsform in besonderer Weise, wie bereits ausgeführt wurde, trifft. Deshalb ist in diesem Zusammenhang der Verlust der Autorität des Christentums besonders bedeutungsvoll. Aufgrund des „Sinn und Werteverlustes“ bei gleichzeitiger Distanz zum Christentum ergibt sich ein Vakuum, welches nicht ausschließlich auf die religiöse Ebene des Identitätsverständnisses beschränkt bleibt.

Das Christentum als Sinnsystem konnte im historischen Prozeß der Modernisierung den Religionsmotivationen, welche sich auch durch die Veränderungen der technisierten Welt nicht aufgelöst hatten, nicht mehr befriedigend gerecht werden. Es wurde immer weiter aus dem sozialen Leben gedrängt, wobei die Motivationen zur Religiosität durch visionäre Vorstellungen von der Moderne - den quasi-religiösen Glauben an die Moderne - befriedigt wurden. Ein Wegfall dieses Ersatz-Sinnsystems im Rahmen der Krise der

⁶⁰² ders. S. 85f: „Das Gemeinsame dieser sehr dauerhaften und wandlungsfähigen Ordnung war, so seltsam das klingen mag, ihre Rationalität (Handelsgeist). ... Aber alle diese rationalen Gebilde, jedenfalls die dauerhaften und breit wirksamen, waren in soziale Ordnungen gegründet und verankert, die vor ihnen da waren: nicht von ihnen geschaffen, sondern eigenen Rechts. Sie waren rationale Gebilde auf gewachsenem Grunde.“

⁶⁰³ Freyer 1955, S. 84: „Es gibt Bezüge zwischen Menschen, deren Wesen geradezu darin besteht, daß sie die Partner nicht auf ein Minimum mitwirkender Menschlichkeit reduzieren, sondern sie im wörtlichen Sinn >voll nehmen<, ...“

⁶⁰⁴ Freyer 1955, S. 89: „Denkt man nämlich den Menschen ... als ein Wesen, das voller Impulse und Reaktionsbereitschaft steckt, das zwar immer von Institutionen eingeeht, gehalten und determiniert war, aber von ihnen auch immer mit Inhalten und Antrieben erfüllt worden ist, so hätten wir hier, im Modell >sekundäres System<, einen Menschen vor uns, der insofern sein Menschentum verloren hat, jedenfalls ihm stark entfremdet ist.“

Moderne erzeugt einen Zustand von Orientierungs- bzw. Heimatlosigkeit, welches nicht akzeptiert werden kann, da die als Religionsmotivationen bezeichneten Bedürfnisse nicht befriedigt werden. Aus diesem Grund kann es auch bei „modernen Christen“ zu einer Krise bezüglich ihres Identitätsverständnisses kommen. Diese Krise stellt jedoch nicht das modern-individualistische Identitätsverständnis als Konzept in Frage, sondern sie sucht nach Bezugssystemen für die Ebenen des Konzepts⁶⁰⁵. Während muslimische Migranten eine Identitätsanomie, die sich auf die Diskrepanz zweier Identitätsverständnisse bezieht, wahrnehmen, nehmen „moderne Christen“ ein Vakuum auf einer, evtl. auch auf mehreren Ebenen ihres Identitätsverständnisses wahr. Das Identitätsverständnis wird jedoch nicht kritisiert.

Als vorrangige „Religiosität“ der modernen westlichen Kultur erscheint der „Glaube“ an Wissenschaft und technischen Fortschritt. Dieser entwickelte sich innerhalb des Christentums durch die Genese eines Identitätsverständnisses, welches auf einzelne Ebenen sowie auf Individualität bzw. auf Individualisierung der Menschen gerichtet ist. Dieser „Glaube“, als ein Teilbereich der Quasi-Religiosität in der Moderne, beschränkt sich jedoch nicht nur auf eine Ebene sondern dieser Glaube bestimmt auch die soziale und politische Ebene. In diesem umfassenden Einfluß steht dieser „Glaube“ in einem harmonischen Verhältnis zur umgebenden Kultur des Individuums. Da dieser „Glaube“ im abendländischen Raum innerkulturell historisch gewachsen ist, erscheint er als eine kulturspezifische "innerkulturelle" moderne Religiosität, auch wenn er sich heute als vom Christentum scheinbar unabhängig darstellt.

Durch die „Krise der Moderne“ erscheint heute dieses Glaubenskonzept, welches eine emotionale Bindung des Individuums an Produktion und Konsum bedingt, als Konfliktpotential innerhalb der Moderne, da eine Orientierung an den Prinzipien der Moderne keine Stabilität des Konzepts mehr bietet.

Der Fortschritt, die technische und wirtschaftliche Entwicklung ging und geht in immer zügigerer Form weiter, wobei sich eigendynamische Prozesse einstellen, deren Wirkung allmählich erkannt wird. Bevor der westliche Mensch eine klare bzw. bewußte Position bezüglich der Moderne für sein Identitätskonzept beziehen kann wird er mit

⁶⁰⁵ Lohauß 1995, S. 215: „Moderne Identität ist ein reflexives Projekt in einer reflexiv gewordenen Gesellschaft. Sie ist eben deshalb mehr als bloße Individualisierung: sie bleibt an die Inhalte der wichtigsten Lebensbereiche und damit auch an die sozialen Beziehungen gebunden. Die Freisetzung der Individuen aus lebenslangen gemeinschaftlichen Bindungen, der relative Wohlstand, die umfassende Institutionalisierung der Wirtschaft und der übrigen sozialen Beziehungen setzen die Bedingungen und schaffen die Voraussetzungen, unter denen die Menschen Lebensstile wählen müssen, um ein 'normales', d.h. durchschnittlich angepaßtes Leben führen zu können und um ihr individuelles Selbst zu finden. Es sind diese gesellschaftlichen Bedingungen, die auch traditionellere Lebensstile dem Diktat der modernen Identitätsbildung unterwerfen, insofern auch das Traditionen heute nicht mehr 'natürlich' gegeben sind, sondern individuell gewählt werden müssen.“

der Krise der Moderne konfrontiert⁶⁰⁶. Durch die technischen und wissenschaftlichen Entwicklungen und deren eigendynamische „Nebenwirkungen“ wird der westliche Mensch der Kontingentsunterworfenheit seiner Existenz wieder bewußt. Die Vision der Daseinsbewältigung durch Fortschritt wird durch die Entwicklungen der Moderne selbst zerstört.

Hieraus ergibt sich die Einschätzung, daß die Wissenschaft am Ende des Baconschen Zeitalters angekommen sei⁶⁰⁷. In der Folge bedingt die Existenz- und Zukunftsangst westlicher Menschen eine Forschungsfeindlichkeit in der modernen Gesellschaft, welche das Primat der freien Forschung beschneidet und nach den Folgen der Forschung fragt⁶⁰⁸. Dieser Umstand hat weitreichende Folgen für die Wissenschaft, die in ihrer gewachsenen Krise nach neuen Lösungen suchen muß. Mit der Kritik an Wissenschaft und Technik geht ein Verlust der Stabilität der religiösen „Ersatzbeziehung“ für das Individuum einher.

Der Zerfall des quasi-religiösen Fortschrittssystems hinterläßt ein Vakuum, welches sich auf die Ebenen des Identitätsverständnisses der Individuen bezieht. Letztlich resultiert aus der Notwendigkeit eines stark individualisierten Identitätsverständnisses, welches frei von kollektiviert orientierten Identitätsmustern aufgebaut werden soll, eine Orientierungslosigkeit. Der Säkularismus der modernen Gesellschaft, wie er in Schaubild Kapitel 4.3. und in Kapitel 5.2. dargestellt wurde, wird den Menschen bewußt. Dabei tritt ihnen der Verlust der Orientierungsmöglichkeit deutlich ins Bewußtsein, wodurch ein Entscheidungsdruck entsteht. Die Ebenen des modern-individualistischen Identitätsverständnis bedürfen neu definierter Orientierungen, damit bestehende Divergenzen der Identitätsebenen wieder homogenisiert werden können.

In dieser Situation bieten sich einem „modernen Christ“ ähnliche Handlungsperspektiven wie sie einem muslimischen Migranten zur Verfügung stehen. Entweder er geht weiter im Wettlauf mit der Evolution und versucht durch die universelle Anerkennung moderner Entwicklung, eine Stabilität seines Identitätskonzepts zu gewinnen⁶⁰⁹, oder er kehrt zur Anerkennung unerklärbarer

⁶⁰⁶ vgl. Rohrmoser 1989, S. 22f

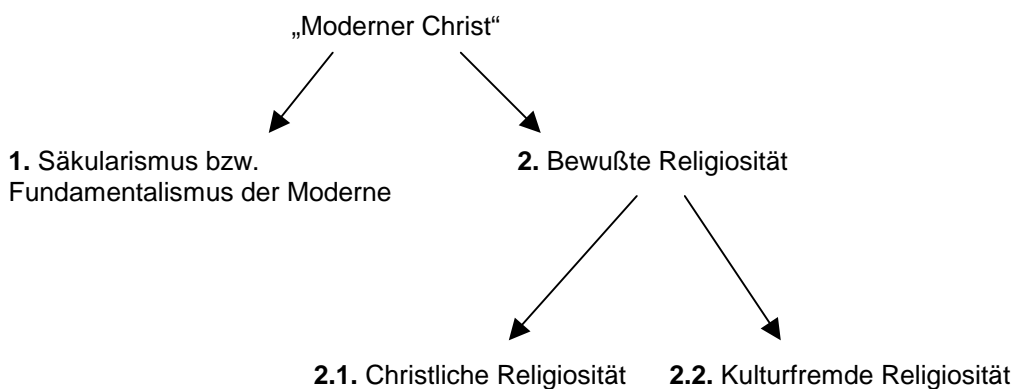
⁶⁰⁷ Böhme 1993, S. 9: „Diese Grundüberzeugung war seinerzeit durch Francis Bacon in die Welt gekommen. ... Die Überzeugung, daß wissenschaftlich-technischer Fortschritt zugleich humaner Fortschritt sei, war vor Bacon keine Selbstverständlichkeit.“

⁶⁰⁸ ders. S. 476: „Jede Spekulation über künftige Entwicklung steht heute unter der mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Kautele, >vorausgesetzt, daß das Ganze nicht in einer nuklearen Katastrophe zusammenbricht.<“ sowie Timm 1989, S. 15: „Die zentrale Frage von Forschungspolitik und von Forschung in der Zukunft wird deshalb weniger sein, was wir erforschen können, sondern sie wird sein: >Was soll erforscht werden?<. Und auch immer: >Was sollte nicht erforscht werden?< Und schließlich: <Was muß erforscht werden, damit die Menschheit überleben kann.“

⁶⁰⁹ Timm 1989, S. 15: „Ich persönlich glaube nicht an eine solche Alternative, sondern halte eine Weiterentwicklung der technisch-wissenschaftlichen Kultur für möglich und notwendig, die die ökonomischen und ökologischen Postulate miteinander vereinigt und die Forschungsanstrengungen gerade auf die Lösung dieses Problems, auf die Lösung der ökologischen Probleme mit ressourcenschonenden, mit kreislaforientierten Hochtechnologien richtet.“

Zustände bzw. zu religiösen Anschauungen zurück. Diese können auf das Gesamtkonzept wirken auch wenn sie im Schwerpunkt auf die religiöse Ebene beschränkt bleiben.

Letzteres tritt heute schon vermehrt ein und birgt wiederum zwei mögliche Wege. Neben einer Reaktivierung des Christentums, einer Renaissance des Christentums haben auch vom Christentum unabhängige Religionsformen, religiöse Gruppen und Sekten, wachsenden Zulauf im europäischen Raum. Die Möglichkeit auch auf historisch nicht im abendländischen Kulturraum entstandene Religionsformen zurückzugreifen, stellt ein Spezifikum des „modernen Christen“ dar. Auf der Basis des modern-individualistischen Identitätsverständnis erscheint diese spezifische Verhaltensmöglichkeit jedoch verständlich. Da ein „moderner Christ“ seine Religiosität bewußt auf eine Ebene seines Identitätskonzepts beschränkt, kann er auch jede andere Religionsform, beschränkt auf diese Ebene, annehmen.



Zu 1.: Verstärkter Säkularismus oder „Fundamentalismus der Moderne“ als Weg zur Stabilisierung des individuellen Identitätskonzepts: Manche Individuen gelangen zu der Einschätzung, daß die vorgegebene Religionsform des Christentums den Problemen der Zeit nicht angepaßt ist. Die Entfremdung vom Christentum ist bei diesen Menschen, durch die stete Kritik daran, bereits soweit fortgeschritten, daß ein Zurück zu ihrer Ursprungsreligiosität für diese Menschen unmöglich erscheint.

In diesem Konflikt der Orientierungslosigkeit bei gleichzeitiger Ablehnung des Christentums erscheint die Fortsetzung des Modernen Systems, trotz ökologischer, sozialer und kultureller Krise, als einzig möglicher Ausweg⁶¹⁰. Die Einschätzung, daß die Orientierung an traditionellen christlichen Werten einem Rückschritt gleich käme, läßt die Annahme dieser möglichen Orientierungsgrundlage nicht zu. Die Erfahrung positiver Auswirkungen der Moderne für die eigene Person, lassen mögliche Rückschritte als unannehmbar erscheinen. In der modernen Gesellschaft lebt die

⁶¹⁰ Dubiel 1992, S. 756: „Tiefenschärfe bekommt das Bild erst, wenn wir in Rechnung stellen, daß es auch einen Fundamentalismus der Moderne gibt. Damit meine ich jene Tendenz, eine mit dem Industrialismus unmittelbar gleichgesetzte Moderne auch wider dessen ökonomische, soziale und kulturelle Krisen mechanisch fortzuschreiben.“

Mehrheit der Bevölkerung in wirtschaftlicher und psychischer Sicherheit, weshalb diese Werte an Bedeutung verlieren. Individuelle Autonomie und das Streben nach Selbstverwirklichung und Lebensqualität werden in den Vordergrund gerückt⁶¹¹. In diesem Zusammenhang erscheint die Moderne noch immer die stabilste Basis zu sein, weshalb ein In-Frage-stellen dieses Systems sinnwidrig erscheint. Unter der „vernunftsmäßig“ zu fordernden Ausblendung der Problematik der Kontingenzbewältigung wird weiter, in konzentrierter Weise, an der Moderne festgehalten. Die Vorteile der Moderne werden gerade bezüglich individueller Autonomie bewußt gemacht und ein Fortführen der Entwicklung hieraus gefordert. Diese Entwicklung kann im Kontext der Grundgedanken dieser Arbeit als „Fundamentalismus der Moderne“ bezeichnet werden.

Um einem bestehenden Vakuum zu begegnen, wird auch auf Ersatzstrukturen zurückgegriffen. Gesellschaftlich läßt sich z.B. ein soziologisches Phänomen benennen, welches im Zusammenhang der vorgetragenen Theorie von Bedeutung ist, da es als quasi-religiöse Ersatzstruktur gewertet werden kann: der Regionalismus in Europa. Nach dem „Aufstand der Provinz“ in den siebziger Jahren gewannen im Zusammenhang mit der Diskussion um Europas Regionen, in den achtziger Jahren regionalistische Kräfte neuen Auftrieb. Vor dem Hintergrund der revolutionären Umgestaltung in Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion rückte der beobachtbare Regionalismus ins wissenschaftliche Interesse. Entstehungsbedingungen, Struktur- und Prozeßelemente sowie Erscheinungsformen von Regionalkulturen wurden untersucht. Im Zusammenhang mit dem politischen Regionalismus wurden die Bedingungen ihrer politischen Aktivierung betrachtet wobei ihre desintegrativen und mögliche integrativen Elemente im europäischen Kontext diskutiert wurden⁶¹².

Als wesentlicher Aspekt wurde die Frage der Stellung innerhalb der sich entwickelnden Industriegesellschaft und die Vereinbarkeit des Regionalismus mit dieser Entwicklung untersucht. In diesem Zusammenhang wurde der Regionalismus als Produkt der Moderne und als Möglichkeit der Heimat- und Identitätsfindung definiert. Die eigendynamisch fortschreitende Industrialisierung führt in dieser Bewertung des Regionalismus als soziale Bewegung zu einem Identitätsverlust, der durch einen lebensweltlichen Regionalismus kompensiert wird. Somit ließe sich der Regionalismus als „Fundamentalismus des Heimatbewußtseins“ durchaus als Phänomen der Moderne und als Möglichkeit der Identitätsfindung in die Theorie dieser Arbeit integrieren. Die Individuen innerhalb der Moderne greifen auf ihre Traditionen zurück,

⁶¹¹ Inglehart 1989, S. 18: „Der Wunsch nach wirtschaftlicher und psychischer Sicherheit verliert an Bedeutung, während das Streben nach Zugehörigkeit, Selbstverwirklichung und Lebensqualität immer wichtiger wird. ... Während frühere Generationen mehr oder weniger bereitwillig ihre individuelle Autonomie für mehr ökonomische und physische Sicherheit opferten, sehen die Menschen in den entwickelten Industriegesellschaften diese Art der Sicherheit als selbstverständlich an.“

⁶¹² vgl. Lipp 1984, S. 1f

wobei sie sich eher an regionalen Bezügen als an religiösen orientieren. Dies erscheint im Kontext des Verlusts einer religiösen Basis jedoch als folgerichtig.

Zu 2. Religiosität als Stabilisierungsweg: Im Zusammenhang mit der modernen Gesellschaftsstruktur wurde der Verlust der Autorität der christlichen Religionsform bereits dargelegt. Mit dem fortschreitenden sozialen Wandel ist das Christentum durch die Veränderungen in der Alltagswelt auch als private und persönliche Religionsform in eine ernste Glaubwürdigkeitskrise geraten, was Berger, Berger, Keller als „metaphysisch gewordene“⁶¹³ soziale Krise bezeichnen.

Das ausschließlich negative Image der fortschreitenden Säkularisierung wird von Seiten der Kirche zwar durchaus auch positiv bewertet; dann wenn die Kirche die Isolation von weltlicher Macht als Entlastung definiert und weltliche Ohnmacht sowie Armut an irdischen Gütern dahingehend wertet, daß dies die Kraft der Gläubigen für ihre eigentlich religiösen Aufgaben freisetzt und hierdurch eine geistig-geistliche Erneuerung einleitet⁶¹⁴. Bei diesem Säkularisierungsverständnis wird die Entsakralisierung des Staates als Befreiung der Kirche von Weltlichkeit und somit die generelle Reduktion kirchlicher Religiosität als Chance zur Selbstfindung des Christentums gewertet. Diese Einschätzung entbehrt jedoch nicht eines gewissen Zweckoptimismus, der die Positivierung des Säkularisierungsprozesses und damit einen konfliktfreieren Umgang damit ermöglichen soll. Dieser Zweckoptimismus hat immer wieder die Institution Kirche erhalten und ihre Existenz innerhalb des modernen Sozialsystems gesichert. Durch verschiedene Aktivitäten, durch Religionsunterricht in den Schulen, Kommunionen- bzw. Konfirmantenunterricht, kirchliche Sozialeinrichtungen usw. wird das Christentum im Rahmen der Sozialisation noch immer bei vielen Menschen als „ihre“ existierende traditionelle Religionsform innerhalb ihres Identitätsverständnisses verankert.

Auf Grund der Pluralität innerhalb der offenen modernen Gesellschaft scheinen die Identitätskrisen der Menschen zuzunehmen. Während vormals die Religionsform ein Monopol an Lebenswissen inne hatte und hierdurch die Gesellschaften als „geschlossene“ Systeme galten, besteht heute ein Pluralismus an Lebenskonzepten. Die „Identitätsproduktion“ liegt nicht mehr in der öffentlichen Hand, welche dem Einzelnen die Vorgaben seiner Existenz und Sinnerfüllung vorgeben, sondern sie obliegt dem Individuum selbst⁶¹⁵. Der Einzelne hat nicht nur die Möglichkeit sich unter der Vielzahl der Lebensorientierungen zu entscheiden, sondern er erlebt diese Freiheit

⁶¹³ Berger, Berger, Keller 1975, S. 159

⁶¹⁴ Lübke 1975, S. 31

⁶¹⁵ Zulehner 1990, S. 276: „..., daß es in den geschlossenen Gesellschaften früherer Zeiten, in denen die Identitätsproduktion (Luckmann) ein Unternehmen in öffentlicher Hand gewesen ist, in denen also die Gemeinschaft dem Einzelnen gesagt hat, wer er sei und wie er richtig lebe, wahrscheinlich zwar nicht mehr glückliche Bürger, aber weniger Identitätskrisen gegeben hat.“

auch als Entscheidungszwang⁶¹⁶. Dabei wird bei den Menschen die Kompetenz zur Entscheidung vorausgesetzt. Diese Entscheidungskompetenz kann jedoch in dieser Form nicht als gegeben vorausgesetzt werden. Deshalb kommt es vermehrt zu Identitätskrisen, die ihrerseits durch Drogen, Alkohol oder psychosomatischen Erkrankungen, als Flucht aus dem bürgerlichen Leben, kompensiert werden⁶¹⁷. Im Kontext der Zunahme von Identitätskrisen wurde Religion, im Blick auf ihre stabilisierende Wirkung, die sie für den hat, der glaubt, rehabilitiert.

Zu 2.1. Christliche Religiosität als Basis der Identitätsstabilität: Es ist im Zusammenhang dieser allgemeinen Rehabilitierung von Religion nicht verwunderlich, daß die traditionelle Religionsform des Christentums wieder verstärkt ins Bewußtsein der Menschen rückt. Der Rückgriff auf das Christentum als traditionelle Religionsform erscheint vielen Menschen als Möglichkeit zur Überwindung ihrer Identitätskrise und damit als Basis zur Stabilisierung ihres Identitätsverständnisses.

Im Kontext der problematischen Entscheidungsfreiheit innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft hat sich innerhalb der Kirche eine Strömung zur Schließung kirchlicher Offenheit entwickelt, welche in der Gesellschaft auf Zustimmung stößt⁶¹⁸. Die Kirche hat im Zusammenhang mit dem Pluralismus nicht nur Angst um die Identitätsstabilität der Bürger, sondern sie sieht auch die Identität der Kirche gefährdet. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekannte sich die Katholische Kirche erstmals zur Religionsfreiheit und leitete hiermit eine dramatische Kursänderung innerhalb ihrer Institution ein⁶¹⁹. Die geforderte Religionsfreiheit hatte ihre Beweggründe in der Sicherstellung christlicher Religiosität in „geschlossenen“ atheistischen Gesellschaften (Sozialismus). Dieser pastoralpolitische Hintergrund, der die Forderung nach Religionsfreiheit hervorbrachte, bedeutete auch die Unterstützung des Pluralismus. Dies ist der Grund, weshalb trotz der klaren Aussagen des Konzils⁶²⁰ die Anerkennung der Religionsfreiheit nicht unumstritten ist. Bestrebungen innerhalb der Kirche, die entstandene innerkirchliche Offenheit wieder zu reduzieren oder gar gänzlich zu

⁶¹⁶ ders. S. 277: „Aus der Möglichkeit zur Wahl ist längst der Zwang zu Wahl geworden; Freiheit ist nicht nur eine Chance, sondern ist eine unumgängliche Notwendigkeit geworden.“

⁶¹⁷ Zulehner (1990) führt eine Studie von Kohlberg an, wonach kaum 25% der Bürger ein autonomes, selbstverantwortliches Gewissen ausbilden und sich statt dessen auf eine Art fremdbestimmten Gehorsamswissen verlassen. Dies stellt er in den Bezug: ders. S. 282: „Es ist wichtig, zur Kenntnis zu nehmen, daß vieles an der Diagnose stimmt: Viele Bürger unterliegen massiven Identitätskrisen.“

⁶¹⁸ ders. S. 281: „Offenbar gibt es also eine kirchenübergreifende Allianz in der Gesellschaft und in der Kirche, die darauf aus ist, in Gesellschaft und Kirche gleichzeitig Offenheit zu reduzieren.“

⁶¹⁹ Zulehner 1990, S. 273: „Es ist bezeichnend - aber das gehört eben zur politischen Kultur unserer Katholischen Kirche -, daß nicht hinzugefügt wurde, dies stelle historisch gesehen eine dramatische Kursänderung dar.“ Zulehner beschreibt die Änderungen S. 273-275

⁶²⁰ Dignitatis Humanae, Nr 2: „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. ... Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf die religiöse Freiheit sei in Wahrheit in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Das Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.“ in: Zulehner 1990, S.274

unterbinden, haben ihren Bezugspunkt in der geforderten Religionsfreiheit. So stellte der Erzbischof Lefebvre in einem offenen Brief 1986 die Religionsfreiheit als Freiheit dar, die sich eindeutig nur auf die christliche Kirche beziehen kann. Hieraus ergibt sich für ihn die Notwendigkeit für den Staat, ausschließlich die christliche Religion anzuerkennen⁶²¹. Diese Haltung, wie sie sich in der Aussage von Lefebvre spiegelt, bezieht sich auf eine Forderung nach Pluralismusreduktion oder -überwindung, wie sie sich in den letzten Jahren verstärkt der Öffentlichkeit darstellt. Manche Autoren bezeichnen diese Haltung als Neokonservatismus, während andere den Begriff des Fundamentalismus hierfür verwenden.

Mit der Schließung der Offenheit erhofft sich die Kirche einerseits die Stabilität eigener Identität, andererseits glaubt sie, den Menschen die Chance eigener Identitätsbildung zu geben. Statt der Auseinandersetzung mit der gegebenen Freiheit, soll dem Bürger eine Identitätsvorgabe angeboten werden, die er ohne Probleme annehmen kann. Bei der Auseinandersetzung mit diesem Phänomen bleibt zu beachten, daß die Bestrebungen zu reduzierter Offenheit nicht nur von innerkirchlichen, sondern auch von breiten gesellschaftlichen Kreisen getragen werden. Dies bestätigt die Annahme, daß eine verstärkte Konzentration auf die traditionell gegebene Religionsform stattfindet. Viele Menschen suchen im Kontext der Auseinandersetzung mit der Krise der Moderne einen Lösungsweg und ziehen hierfür die christliche Religionsform heran.

Dieses verstärkte christlich-religiöse Verhalten ist nur sehr bedingt statistisch nachweisbar, da die Menschen ihre verstärkte Religiosität nicht in jedem Fall durch sichtbare verstärkte Teilnahme am religiösen Leben dokumentieren. Die bestehende Zugehörigkeit zur Institution Kirche, durch die in der Kindheit erworbene Mitgliedschaft, wird von vielen Menschen anerkannt und nur selten durch einen Kirchenaustritt aufgehoben. Als Lebensorientierung tritt diese Kirchenzugehörigkeit jedoch in den Hintergrund. Ob eine solche latente Teilnahme durch bewußte Anteilnahme abgelöst wird, läßt sich nur pauschal durch Zusammenhänge, wie sie sich bei der Offenheitsreduktion darstellen, verdeutlichen.

Zu 2.2. Kulturfremde Religiosität als stabilitätssichernde Basis: Es wurde bereits dargelegt, daß im Zusammenhang der Krise der Moderne, Religion und Religiosität als stabilisierende Bezugsinstanz für das Identitätskonzept rehabilitiert wird. Religion als allgemeiner Begriff impliziert, daß nicht nur das Christentum als einzige Religionsform

⁶²¹ Lefebvre: „... wenn Sie dieser meiner Beweisführung gefolgt sind, nämlich, daß die Freiheit im Grunde genommen darin besteht, Gott die Verehrung darzubringen, die ihm gebührt, und nach seinen Geboten zu leben, dann kann die Religionsfreiheit nicht für die falschen Religionen gelten, sie duldet keine Teilung. Die Kirche verkündet, daß der Irrtum in der bürgerlichen Gesellschaft keine Rechte hat. Nur das Recht der Bürger, die Religion Christi auszuüben, darf vom Staat anerkannt werden. ... Gewiß scheint diese Aussage für den, der nicht den Glauben hat, eine unerhörte Anmaßung, aber der Katholik, der noch nicht vom Zeitgeist angesteckt ist, findet das normal und legitim. Leider haben viele Christen diese Tatsache aus den Augen verloren.“ in: Zulehner 1990, S. 275

und einziger Lösungsweg in Frage kommt. Neben der Reaktivierung des Christentums stehen dem Menschen der westlichen Welt noch Wege in andere Religionsformen offen. Gerade junge Menschen versuchen herauszufinden, welches ihre Grundbedürfnisse sind, die sie durch religiöses Verhalten und Glauben befriedigen wollen⁶²². Neben der traditionell vorgegebenen Religionsform entschließen sich Menschen der westlichen Welt vermehrt zur Annahme einer kulturfremden Religionsform, wobei geschlossene Systeme bevorzugt werden. Der Entschluß, sich einer kulturfremden Religionsform anzuschließen erscheint in diesem Kontext nicht als theologisches Phänomen, sondern eher als Annahme konkretisierter Identitätsvorgaben⁶²³. Das Vakuum auf der religiösen Identitätsebene eines Individuums wird durch die kulturfremde Religionsform behoben.

Die Annahme einer Religionsform, die in einem anderen Kulturraum gewachsen ist, durch einen Menschen, der im christlichen Kulturraum sozialisiert wurde, ist als „kulturfremde (mischkulturelle) Religiosität“ zu bezeichnen. Mit dieser kulturfremden Religiosität existiert in der modernen Welt eine neue Form der Religiosität, die weder mit dem Christentum noch mit dem Glauben an die Moderne identisch ist. In unserem Zusammenhang bezeichnet Religiosität die, in der Gesellschaft und ihren Institutionalisierungsebenen, sich offenbarende Haltung gegenüber den als Urbedürfnisse formulierten Ängsten und Fragen des Menschen. Die Möglichkeit der Annahme kulturfremder Religionsformen erscheint als ein spezifisches Handlungsmuster, das innerhalb der modernen Gesellschaft möglich erscheint, da die Voraussetzungen hierfür durch das modern-individualistische Identitätsverständnis hierfür günstig sind. Der Grund ist in der Akzeptanz des Pluralismus der Orientierungssysteme und dem damit einhergehenden Identitätsverständnis als Ebenenkonzept zu sehen. Die Menschen innerhalb der Lebenswelt der Moderne werden in den bereits erwähnten Pluralismus hinein sozialisiert. Dabei haben die Menschen innerhalb des historischen Prozesses zum Pluralismus Strategien entwickelt, welche die gesellschaftliche Komplexität auf ein überschaubares Maß reduzieren⁶²⁴. Die wachsende Komplexität gesellschaftlicher Erfahrungen mußte im historischen Prozeß von den Individuen handlungsorientiert bewältigt werden. Diesbezüglich kam es zu einer Konzentration auf generalisierende Einstellungen. Die Menschen der heutigen Moderne typisieren ihre Umwelt, um sich innerhalb der vorgegebenen Pluralität der Lebensmuster bewegen zu können. Wie bereits dargelegt,

⁶²² Inglehart 1985, S. 237: „Doch die Weltsicht, die von den meisten etablierten religiösen Konfessionen propagiert wird, hat offenbar immer weniger mit den Auffassungen und Prioritäten der jüngeren Generation gemein. Deshalb finden wir Anzeichen dafür, daß Postmaterialisten zunehmend Ehrfurcht vor der Natur entwickeln und viel über den Sinn und Zweck des Lebens nachdenken, während wir zugleich feststellen, daß sie sich für traditionelle religiöse Normen immer weniger interessieren.“

⁶²³ Zulehner 1990, S. 278: „Es wäre hochinteressant, dies beispielsweise am Phänomen der Jugendsekten zu studieren, das, wie mir scheint, primär überhaupt kein theologisches Phänomen ist, sondern es geht hier um Leute, die in eine geschlossene Gruppe gehen, um dort Identitätsanleihen zu nehmen.“

⁶²⁴ Luhmann hat in seinem Buch: „Die Funktion der Religion“, diese Bewältigung der Komplexität durch Reduktion diskutiert.

wirft die Pluralisierung den Menschen auf sich selbst zurück. Er erhält keine vorgegebenen zwingend anzunehmenden Lebensmuster sondern ist in seinen Orientierungsbemühungen auf sich selbst verwiesen. Das Individuum sieht sich selbst außerhalb der Bezugssysteme und kann diese deshalb je eigenen Ebenen seines Identitätsverständnisses zuordnen. Im Modernisierungsprozeß wurde die Dogmatik eines ausschließlichen Lebenskonzepts allmählich durch die Pluralität der Lebensentwürfe abgelöst, so daß sich im gesellschaftlichen Veränderungsprozeß eine Akzeptanz der Individuen gegenüber dieser Pluralität einstellte. Diese Akzeptanz ging jedoch weitgehend mit einer Relativierung der Einflußnahme religiöser Wertorientierungen einher⁶²⁵. Bei nur geringem Einfluß einzelner Orientierungssysteme auf die Individuen bzw. bei eingeschränkter Kompetenzzuweisung dieser Systeme, können alternative Weltdeutungen nahezu gleichwertig nebeneinander existieren.

Der relativ hohe Grad der Entfremdung der westlichen Menschen von ihrer tradierten christlichen Religionsform und die Selbstverständlichkeit, mit der die Pluralität von Lebensmustern hingenommen werden, führen beim modernen Christen zu einer spezifischen Haltung, welche ihm im Kontext des Identitätskonflikts auch die Annahme kulturfremder Religiosität ermöglicht. Diese Grundprämissen sind in eher traditionellen Gesellschaften in dieser Weise nicht gegeben, weshalb innerhalb dieser Gesellschaften, im Falle der Identitätskrise durch Einführung moderner Strukturen, fast ausschließlich die Reaktivierung der tradierten Religionsform möglich ist.

Die Annahme kulturfremder Religiosität erscheint für westlich sozialisierte Menschen, durch die relativierte Kompetenzzuweisung von religiösen Orientierungssystemen, prinzipiell einfacher möglich als für Mitglieder anderer Gesellschaften. Im Zusammenhang der Annahme kulturfremder Religionsformen werden mystisch und kultisch orientierte Religionsformen, die dem indischen Denken entstammen, bevorzugt, da sie mit ihren meditativen Erscheinungsformen Aspekte des Daseins integrieren, die das Christentum nicht anspricht⁶²⁶. Viele, vor allem junge Menschen, sehen das Christentum nicht als Alternative zu den moralischen, ökonomischen und geistigen Anforderungen der technisierten Welt, weshalb sie den Schritt in eine kulturfremde Religionsform wagen. Gemessen an der Gesamtheit derer, die im Kontext der Moderne in eine Konfliktsituation des Identitätskonzepts geraten, wählt dennoch nur ein relativ geringer Kreis (etwa 5%)⁶²⁷ diesen Orientierungsweg.

⁶²⁵ Meyer, H. 1988, S. 437: „Pluralisierung bedeutet nur für einen sehr begrenzten Kreis der Menschen der technischen Welt das Nebeneinander verschiedener, engagiert vertrittener religiöser Überzeugungen; für den weitaus größeren Teil besagt sie die Parallelität verschiedener weitgehend säkularisierter und ausgesprochen mondäner Lebenskonzepte.“

⁶²⁶ vgl. Meyer, H. 1988, S. 438

⁶²⁷ ders. S. 439: „Nach Redhardt umfassen die >Sekten und synkretistischen Bewegungen“, nämlich die alten und neuen religiösen Strömungen, die sich in mehr oder minder deutlichem Gegensatz zu den beiden Großkirchen organisieren und ausbreiten, nicht mehr als 5 Prozent der Bundesbürger.“

Der weitaus größere Kreis der Bevölkerung sucht die Alternative nicht in kulturfremder Religiosität, sondern in der Reaktivierung gegebener Religiosität bzw. in veränderter, angepaßter tradierter Religiosität. Insgesamt wird der Anteil derer, die sich dem Säkularismus anpassen und derer, die sich als Atheisten verstehen, nur auf 20 Prozent geschätzt⁶²⁸. Werden zu dieser Gruppe noch jene addiert, die sich für eine kulturfremde Religionsform entscheiden, so bleiben noch 75 Prozent der Bevölkerung orientiert an der traditionellen christlichen Religionsform. Innerhalb dieser Gruppe kann sich in Abhängigkeit von der Stärke der Identitätskrise ein Fundamentalismus entwickeln oder die christliche Religionsform besteht im Rahmen des gegebenen Pluralismus in Toleranz zu und mit anderen Religionsformen.

7.2. Die Moderne in modernitätsfremden Ländern

Außerhalb der westlichen Welt werden Menschen unterschiedlichster Kultur ebenfalls mit dem System der Moderne konfrontiert. Auch sie scheinen durch die damit einhergehende Säkularisierung ihrer Gesellschaftsstrukturen zu einer Entscheidung bezüglich ihrer identitätsstabilisierenden Position gezwungen.

Max Weber führte mit seinen religionssoziologischen Betrachtungen die Entwicklung der Moderne auf das Christentum zurück. Der mit der Protestantismusthese eingeleitete okzidentale Rationalisierungsprozeß hat sich jedoch nach Meinung vieler Wissenschaftler in seiner Weiterentwicklung verselbständigt, so daß die Moderne heute, als eigenständiges System, unabhängig vom Christentum, betrachtet und bewertet werden kann. Diese Einschätzung ist Grundlage für die Anschauung, daß die Moderne kulturunabhängig international zu transferieren sei. Entsprechend dieser Annahme wird das westliche Modell der Arbeits- und Wirtschaftsstrukturen auf andere Gesellschaftsstrukturen übertragen.

Der abendländische Kulturraum hat in den vergangenen Jahrzehnten einen immer intensiver werdenden "Missionisierungsauftrag" übernommen. Wesentliche Merkmale der westlichen Kultur, wie sie heute in westlichen Nationen gelebt und erlebt werden, sollen nach Meinung der Mehrzahl der Politiker auch in anderen Ländern und Kulturen wirksam werden. Weltweit wird der Demokratisierungsprozeß vorangetrieben und die Techniken der Moderne bezüglich der Arbeits-, Wirtschafts- und Wissenschaftsbereiche in viele Länder exportiert.

Im Eifer der vermeintlich notwendigen Übertragung moderner Strukturen auf andere Gesellschaftsformen sollte jedoch die Frage erörtert werden, ob das zugrunde gelegte

⁶²⁸ ders. S. 439: „Dem geschätzten 5-Prozent-Anteil der Sekten und synkretistischen Bewegung stellt Redhardt die ebenfalls geschätzten 10 Prozent der konservativen und neokonservativen Gruppierung, die 30 Prozent der bürgerlich-liberalen Humanitätsreligion, die 35 Prozent der Religion ohne Entscheidung, die 15 Prozent des modernen Säkularismus und die 5 Prozent des marxistischen Atheismus gegenüber.“

Verständnis der Moderne gegenwärtig überhaupt noch Gültigkeit besitzt - schließlich wird ja schon von der Krise der Moderne bzw. von der Postmoderne gesprochen. Außerdem sollte geprüft werden, ob die Moderne und der damit einhergehende Entwicklungsgang den Bedürfnissen aller Menschen entspricht oder ob nicht ausschließlich der westliche Mensch hierzu prädestiniert ist. Doch diese Grundfragen werden im wesentlichen nicht gestellt.

Von diesen Fragen völlig isoliert werden die Strukturen der Moderne in andere Kulturen übertragen, wobei jedoch zwei Faktoren in immer stärkerem Ausmaß ins Bewußtsein treten. Zum einen befindet sich die abendländische Kultur selbst in der sogenannten "Krise der Moderne", zum anderen äußert sich in den betroffenen "Missionisierungsländern" ein wachsender Unmut über die Einführung der westlichen Moderne. Die Religionsformen der jeweiligen Länder tragen einen nicht unerheblichen Teil zu diesem Unmut bei. Schlagwörter wie Fundamentalismus, religiöser Kampf und Säkularisierung treten in den Medien immer häufiger hervor.

Religiöser Pluralismus ist eine Erscheinung, die der Menschheitsgeschichte immanent ist. Schon seit Menschengedenken haben in den unterschiedlichsten Lebensbereichen die Menschen religiöse Vorstellungen und ihrer Lebensform entsprechende Kultrituale entwickelt. Jahrhundertlang haben sich die Gesellschaftsstrukturen genau wie die Religionsformen, für jeden Kulturraum spezifisch entwickelt. Jede Gesellschaft konnte sich isoliert und in ihr Umfeld integriert individuell entwickeln, wobei die unterschiedlichen Kulturformen mit ihren kulturspezifischen Religionsformen in der vorhistorischen Zeit nicht aufeinandertrafen, sondern unabhängig nebeneinander existierten.

Die Bedeutung des weltgeschichtlichen religiösen Pluralismus wuchs mit der Auflösung in sich geschlossener Religionsräume. Durch Seefahrt und Eroberung neuer Lebensräume wurde die bis dato (-4. Jhd.) herrschende Abgeschlossenheit einzelner Religionsformen geöffnet. Unterschiedliche Religionsformen wurden bekannt, beschrieben und meist von den christlichen Nationen als heidnisch verurteilt.

Obwohl vor allem die christliche Religionsform der abendländischen Eroberer die "fremden und heidnischen" Religionsformen zu zerstören suchte, entstand ein Interesse an jenen Religionsformen. Reisende beschrieben Kulthandlungen, und Theologen versuchten Hintergründe aufzudecken. Erst sehr spät entwickelte sich jedoch ein objektiv-wissenschaftliches Interesse an jenen Erscheinungen.

Die Eroberung der Meere schuf erste Begegnungen und Konfrontationen, wobei das Kräfteungleichgewicht der Eroberer gegenüber den Eroberten, dem Abendland durch die Kolonialisierung erste Einflußmöglichkeiten bot. Die Möglichkeiten zur individuellen historischen Evolution der unterschiedlichen Kulturen waren nach der Eroberung durch das christliche Abendland nicht mehr gleich gegeben, sondern durch unterschiedliche Einflußnahme nur noch in den abendländischen Ländern selbstbestimmt. In den

eroberten und besetzten Ländern war eine selbstbestimmte Herausarbeitung gesellschaftsbestimmender Faktoren gehemmt und fremdbestimmt. Entsprechend den unterschiedlichen Menschen und Bedingungen hätten sich unter völliger Isolation der Kulturen auch unterschiedliche Gesellschaftssysteme bilden können. Die hierfür notwendige geschlossene Situation der Existenz war jedoch aufgebrochen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich jede Religionsform raum- und zeitbedingt und somit kulturspezifisch entwickelt. Dabei kann eine Religionsform einen Entwicklungsprozeß in wechselseitiger Einflußnahme vorantreiben oder eine gewisse Stagnation herbeiführen. Im Kontext des theoretischen Ansatzes dieser Arbeit scheint die christliche Religionsform mit ihrem spezifischen Identitätsverständnis in der westlichen Welt eine Starrheit des religiösen Systems verhindert und somit die Entwicklung der Gesellschaft in wechselseitiger Einflußnahme mit vorangetrieben zu haben. Die Moderne mit ihren immanenten Strukturen kann deshalb als speziell westliches Kulturgut auf der Grundlage des christlich-individualistischen Identitätsverständnisses gewertet werden. In der Weiterentwicklung hat sich aus diesem Identitätsverständnis das modern-individualistische Verständnis geformt.

Die Entwicklungsgeschichte der westlichen Moderne als Spezifikum hat nur innerhalb des abendländischen Kulturraumes zu Rückkopplungen im Identitätsverständnis geführt. Individualisierung, Demokratie und freie Marktwirtschaft erscheinen deshalb als entscheidende Schlagworte im Zusammenhang mit der westlichen modernen Kultur und ihrem modern-individualistischen Identitätsverständnis. Die Individuen der westlichen Welt sind in ihrem Identitätsverständnis von der Entwicklung zur Moderne geprägt und somit für die Moderne westlicher Prägung prädestiniert. Bei anderen Kulturen kann dieses Verständnis von Identität, welches ein Ebenenkonzept mit einem hohen Maß an Individualisierung darstellt, nicht vorausgesetzt werden.

Zur westlichen Moderne führte ein historischer Prozeß unter bestimmten soziologischen und psychologischen Grundprämissen. Entsprechend wechselseitiger Einflußnahme von soziologischen und psychologischen Bedingungen und gesellschaftlichen Gegebenheiten hat die Moderne spezifische Individuen „geschaffen“, die an die Moderne als Ordnungssystem angepaßt sind bzw. durch die spezifischen Sozialisationsbedingungen angepaßt werden. Trotz dieser gegenseitigen Bedingtheit von Entwicklung und Ergebnis besteht innerhalb der Moderne vielfach die Überzeugung, daß technische und gesellschaftliche Errungenschaften auf andere Kulturen zu verteilen bzw. zu übertragen sind. Dabei bleibt das dort bestehende Identitätsverständnis weitgehend unberücksichtigt.

Die Einflußnahme des Abendlandes ist enorm, wobei nicht mehr, wie bei der Kolonialherrschaft direkte, sondern indirekte Machtpotentiale verwendet werden. Heute hat die Entwicklungshilfe und die Einflußnahme durch Weltbank und Internationalen Währungsfond (IWF) die Kolonialmacht abgelöst. Marktwirtschaftliche und demokratische Prinzipien werden durch Kreditbedingungen und Grundlagen zur

Kreditwürdigkeit in Länder eingeführt. Ob in diesen Ländern die hierzu notwendigen sozialpsychologischen Grundlage, d.h. das modern-individualistische Identitätsverständnis vorhanden ist, wird nicht geprüft.

Durch die Bestrebungen zu einem weltweit ausgedehnten Wirtschaftsgefüge werden typisch westliche Wirtschafts- und Sozialstrukturen in außereuropäische Staaten und damit auch in Staaten mit überwiegend muslimischer Bevölkerung, übertragen. Dadurch werden Grundlagen der westlichen Kultur, unabhängig von ihren kulturhistorischen Zusammenhängen, in andere Kulturen getragen, wodurch es zu veränderten Lebensformen kommt, die nur auf der Basis eines modern-individualistischen Identitätsverständnisses nachvollziehbar sind. Dieses Verständnis von Identität ist jedoch bei der Mehrzahl der in ihrer Ursprungskultur sozialisierten muslimischen Individuen nicht gegeben, weshalb es zu einer Konfrontation der Moderne mit dem traditionell-kollektiviert orientierten Kultur- und Identitätsverständnis kommt.

In seiner Untersuchung zu spezifischem, regional unterschiedlichem Wirtschaftsverhalten kommt Miegel zu dem Schluß, daß unter der Voraussetzung der Abhängigkeit von Wirtschafts- und Beschäftigungslagen, von Neigungen und Verhaltensweisen der jeweiligen Bevölkerung eine Übertragung westlich moderner Strukturen in Kulturen mit anderen Verhaltensgrundlagen zu überdenken sei⁶²⁹.

Miegel weist darauf hin, daß die gegebenen gesellschaftlichen Neigungen und Verhaltensweisen nur sehr bedingt durch politische Steuerung veränderbar sind⁶³⁰. Zwar können geographische Vorgaben in ihrer gesellschaftlichen Relevanz verändert und klimatische Bedingungen durch technischen Fortschritt relativiert werden; daneben können auch religiöse Orientierungen und historische Strukturen an Wirksamkeit einbüßen, dies jedoch über Generationen und kaum durch politische Motivation. Da die Politik eher aktuelle Einflüsse gestaltend verändern kann, ist ihre Wirkung auf dauerhaft angelegte mentale Bereiche eingeschränkt: „In der Regel wird das mentale Beharrungsvermögen von Gesellschaften und gesellschaftlichen Gruppen rasche Veränderungen im Bereich langfristig angelegter Denk- und Anschauungsweisen verhindern.“⁶³¹

⁶²⁹ Miegel 1991, S. 122: „Bedeutsamer noch als für die Wirtschaft wären aber die Folgen für die Politik. Namentlich das Postulat der Herstellung und Gewährleistung gleicher materieller Lebensbedingungen in Regionen, Ländern, Wirtschaftsräumen wie der Europäischen Gemeinschaft und - idealiter - Europa und sogar der ganzen Welt müßte neu bestimmt werden. Denn sollten regionale Wirtschafts- und Beschäftigungslagen erheblich von Neigungen und Verhaltensweisen der jeweiligen Bevölkerung abhängen, wäre nicht nur fraglich, ob das Postulat gleicher materieller Lebensbedingungen verwirklicht werden kann, sondern mehr noch, ob es überhaupt verwirklicht werden soll.“

⁶³⁰ ders. S. 122: „Ob das Postulat gleicher materieller Lebensbedingungen verwirklicht werden kann, wäre fraglich, weil gesellschaftliche Neigungen und Verhaltensweisen politischer Steuerung nur bedingt zugänglich sind.“ - Als Beispiel hierfür können die Entwicklungen in der Türkei, seit Einführung des Laizismusprinzips, gewertet werden.

⁶³¹ ders. S. 122

Im Kontext dieser Arbeit kann in Ländern mit muslimischer Bevölkerung von einer durch die Moderne bedingten Identitätsanomie ausgegangen werden. Es wurde bereits erörtert, daß die Gesamtheit aller Umweltbedingungen im Rahmen der Sozialisation die Entwicklung des Individuums beeinflusst. Äußere Einflußnahmen sind ebenso von Bedeutung wie innerpsychische Prozesse und Zustände. Eine sich verändernde Umwelt erfordert eine ständige Anpassung des Individuums an diese Veränderungen. Dieser Anpassungsprozeß verändert auch das Bild des Individuums von sich selbst und das Bild des Individuums, wie es die Außenwelt formt. Identitätsentwicklung steht somit nicht nur im Mittelpunkt des Sozialisations-interesses, sondern determiniert den gesamten Lebensprozeß, wodurch Identität einer Identitätsgenese unterliegt, die vom Individuum bewältigt werden muß. Hierbei können sich die unterschiedlichen Identitätsebenen in differenzierter Weise entwickeln, da die Anpassungsleistung des Individuums nicht immer alle Ebenen gleichzeitig anspricht. Unterschiedliche Identitätszustände können hierdurch geformt werden, wobei diese Zustände ihrerseits zu Veränderungen der persönlichen, sozialen und ethnischen Identität führen können. **Doch diese Bewertung von Identität bezieht sich auf das System der Moderne innerhalb dessen die Identität als Ebenenkonzept selbstverständlich ist. In den außereuropäischen Staaten, die auf muslimische Gesellschaftsentwicklung zurückblicken, kann dieses Identitätsverständnis nicht angenommen werden. Vielmehr sollte von einem traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis ausgegangen werden.**

Im Kontext der Beschreibung der Migranten in Deutschland wurde bereits auf das noch homogen, als Einheit existierende Identitätskonzept eingegangen. In den Herkunftsländern der Migranten muß diese, noch nicht als Ebenenkonzept, konstruierte Identitätsvorstellung für die Mehrzahl der Individuen angenommen werden. Durch das als Einheit empfundene geschlossene Identitätskonzept besteht in traditions gelenkten Gesellschaften noch verstärkt die psychologische Notwendigkeit **eines** eindeutigen Werte- und Normensystems, welches dem ganzheitlichen Konzept entsprechend, alle Bereiche der Identität anspricht. **So wie Migranten in der Bundesrepublik mit dem Ebenenkonzept konfrontiert werden, werden Muslime in ihren Heimatländern durch die Moderne ebenfalls mit einem für sie fremden Identitätsverständnis konfrontiert. Da ihre Umwelt jedoch kein Ebenenkonzept repräsentiert und sie in einer Mehrheitssituation leben⁶³², nehmen sie eine notwendige Veränderung ihres Identitätsverständnisses nicht wahr - vielmehr verstehen sie die Moderne als System, das eine Assimilation bezüglich des Gesamtkonzepts ihrer Identität zu verlangen scheint. Dies würde bedeuten, daß die religiöse Orientierung aus allen Bereichen der Identität verdrängt werden**

⁶³² Muslimische Migranten erleben als Minderheit die notwendige Reduktion ihrer Religionsform auf einen Teilbereich ihrer Existenz und erfahren hierdurch das moderne Identitätskonzept als Ebenenkonzept. Diese Erfahrung bleibt in der Mehrheitssituation innerhalb ihrer Heimatländer aus.

müßte. Von den Individuen wird ein ausschließliches entweder-oder wahrgenommen⁶³³. Die Angst vor der Moderne gründet sich letztlich auf ein „Mißverständnis“ von Seiten der gläubigen Muslime. Sie gehen nicht von einer Veränderung ihres Identitätsverständnisses, welche die Religiosität auf persönlicher Ebene weiterhin ermöglicht, sondern von einer gänzlichen Verdrängung der Religion aus ihrem Leben aus. Diese Haltung ergibt sich aus ihrem traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis, welches ein Orientierungssystem auf alle Bereiche der Identität bezieht.

Ein weiterer Grund für eine wahrnehmbare Abwehrhaltung läßt sich an folgendem Zusammenhang erklären: Eine Veränderung der ethnischen Identität mehrerer Individuen wirkt auch auf die Ethnizität einer Gruppe und kann diese verändern. Wenn die Außengrenzen nicht nur von einem sondern von mehreren Mitgliedern einer Gruppe verschoben werden, so wirkt dies auf die kollektive Identität zurück. Dies ist vor allem im Akkulturationsprozeß einer ethnischen Gruppe im Aufnahmeland zu beobachten. Im Prozeß der Anpassung müssen die Außengrenzen von Individuen und ethnischen Gruppen verändert werden, wodurch unterschiedliche Verhaltensmuster ausgelöst werden können. Da die Außengrenzen identitätsstiftenden Charakter haben, muß es durch Verschiebungen dieser, zu Identitätsdefiziten kommen. Diese können einerseits durch eine vollständige Assimilation der jeweiligen Ethnie und der in der ethnischen Gruppe befindlichen Individuen ausgeglichen werden. Eine weitere Form des Ausgleichs kann andererseits in der Bildung von Ethnizitätsbewegungen liegen⁶³⁴. Ethnizitätsbewegungen streben durch die Errichtung von Sozialstrukturen, welche sich an traditionellen Formen des Zusammenlebens orientieren, die Überwindung einer als fremd erlebten Herrschaft an⁶³⁵. Ethnizitätsbewegungen stellen somit eine Antwort auf Identitätsdefizite auf kollektiver Ebene dar.

Dieser dargestellte Sachverhalt möglicher Verhaltensmuster bezieht sich auf eine ethnische Minderheit innerhalb einer als fremd empfundenen Aufnahmekultur. Das Problem der Übertragung moderner und damit fremder Kulturgüter in außereuropäische Staaten kann jedoch ebenfalls mit diesen Verhaltensmustern beurteilt werden. Die übertragenen Systeme bzw. die Moderne mit ihren Strukturen kann selbst kein an Akkulturationsmustern orientiertes Verhalten aufweisen, da sie als System von Individuen unabhängig übertragen wird. Somit müssen sich die Individuen

⁶³³ Um dem Problem zu begegnen, sollte in den Ländern, in welche die Moderne übertragen werden soll, ein Bewußtsein für das moderne Ebenenkonzept geschaffen werden. Es muß verdeutlicht werden, daß die bestehende Religionsform ausschließlich bezüglich der Gesellschaftsstruktur an Kompetenz einbüßt. Als privatisiertes und persönliches Bezugssystem kann der Islam bestehen bleiben. Wenn den Individuen deutlich würde, daß die Strukturen der Moderne neben dem Islam auf persönlicher religiöser Ebene existieren kann, wird eine Integration der Moderne auf anderen Ebenen des Identitätskonzepts erleichtert und eine prinzipielle Abwehrhaltung aufgelöst.

⁶³⁴ Elwert 1989, S. 37ff: „Bei Bewegungen, die die Konstituierung einer Ethnie anstreben oder für diese Ethnie bestimmte Ressourcen oder Rechte erstreben, möchte ich von Ethnizitätsbewegung sprechen.“

⁶³⁵ vgl. ders. S 40ff

im Aufnahmeland der Moderne, diesen Strukturen gegenüber, an Akkulturationsmustern orientiert verhalten.

So kann es zu einer vollständigen Assimilation der Moderne in einer Gesellschaft kommen. Ebenso kann es zu einer Abwehrhaltung kommen, wenn die Moderne zu Ethnizitätsbewegungen führt. Die als fremd erlebte Moderne wird dann innerhalb der Gesellschaft, in welche sie hineingetragen wurde, als mögliches Herrschaftssystem empfunden und mit entsprechender Orientierung an traditionellen Formen des Zusammenlebens bekämpft. Als Ausgleich zu, durch die Moderne entstandenen, Identitätsdefiziten, greift die ethnische Gruppe der traditionell sozialisierten Individuen im Aufnahmeland der Moderne, zur Bildung von Ethnizitätsbewegungen. Durch, an traditionellen Formen des Zusammenlebens orientierte, Sozialstrukturen, sollen die als fremd und bedrohlich empfundenen Strukturen der Moderne überwunden werden.

Innerhalb der Länder, die mit dem System der Moderne konfrontiert sind, haben die Gläubigen dieselben zwei Möglichkeiten wie in Europa: entweder Anpassung, also Lösung von der traditionellen Basis oder noch festeres Annehmen und Haltsuchen in dieser traditionellen Orientierung. Da in diesen Ländern die Industrialisierung als interner Prozeß nicht weit fortgeschritten ist, handelt es sich um traditions gelenkte Gesellschaften, die sich sehr stark auf religiös orientierte Grundhaltungen beziehen. Somit ist eine Lösung von der traditionellen Basis gleichbedeutend mit einer Lösung von der vorgegebenen Religionsform und eine stärkere Orientierung an der Tradition gleichbedeutend mit einer verstärkten Orientierung an der gegebenen Religionsform. Gerade in traditions gelenkten Gesellschaftsformen muß die Moderne mit ihrem quasi-religiösen Charakter als Bedrohung der tradierten Religionsform empfunden werden, da der Übergang der „Innenlenkung“, wie er sich in der Entwicklung der Moderne bei den westlichen Individuen allmählich vollzog, nicht stattfinden kann. Die Individuen werden direkt mit der „Außenlenkung“ konfrontiert ohne die Möglichkeit einer allmählichen Entwicklung des Identitätsverständnisses. Sie erleben folglich die Identitätsanomie, wie sie für muslimische Migranten bereits dargelegt wurde.

Unterschiedliche Identitätskonzepte und differente historische Entwicklungen offenbaren ein vielschichtiges Geflecht von psychosozialen Faktoren, welche eine fundamentalistische Haltung gegenüber der traditionellen muslimischen Religionsform als Verhaltensmuster, in Konfrontation mit der Moderne, als naheliegend erscheinen lassen. Fundamentalismus wird in diesem Kontext zur notwendigen Antwort auf psychologische Identitätskrisen.

Im Kontext der religiös stark gebundenen Individuen in muslimisch geprägten Kulturen, erscheint die Orientierung an tradierten und in ihrer Gesellschaftsstruktur noch stark präsenten Religionsform als folgerichtig. Der jeweils gegebenen tradierten Orientierung gemäß, verhalten sich die Individuen in logischer Abhängigkeit hiervon. Die Annahme von Verhalten, welches eine Säkularisierung unterstützen würde, erscheint deshalb weniger wahrscheinlich. Fundamentalistisches Verhalten hingegen,

erscheinen als logische Konsequenz im Kontext mit modernen Lebensstrukturen und der hieraus resultierenden Identitätsanomie. Da diese Identitätsanomie als solche meist nicht wahrgenommen wird, konzentriert sich das Verhalten der muslimischen Bevölkerung auf die vermeintliche Kulturanomie, welche die Wahrnehmung des modern-individualistischen Identitätsverständnisses als eine Grundbedingung moderner Strukturen, zu verhindern scheint. Entgegen muslimischen Migranten in der Bundesrepublik, welche durch die säkularisierte Umwelt das modern-individualistische Identitätsverständnis erkennen können, scheint für Muslime in ihren Heimatländern dieses Erkennen nur bedingt möglich, weshalb sich ihr Verhalten auf eine ablehnende Haltung gegenüber der Moderne als Gesellschaftskonzept konzentriert.

7.3. Resümee

Aus der Anerkennung eines spezifisch muslimischen Identitätsverständnisses ergeben sich neue Perspektiven der Bewertung des Handelns muslimischer Migranten. Dies soll an einigen Beispielen dargelegt werden. So erscheint die Haltung muslimischer Migranten bezüglich ihrer ursprünglichen Staatsbürgerschaft verständlich, so daß das bestehende deutsche Staatsbürgerschaftsrecht, welches auf die Lebensumstände der Migranten wirkt⁶³⁶, überdacht werden sollte. Die Lebenszufriedenheit der Migranten und im Aufnahmeland bestehende Akkulturationsideologien, welche sich auch im Staatsbürgerschaftsrecht spiegeln, tragen wesentlich zur Identitätsstabilität oder gegenteiliger Identitätsinstabilität bei. Damit das modern-individualistisch orientierte Identitätsverständnis von muslimischen Migranten angenommen werden kann, sollte deren Identitätsverständnis in der Akkulturationsideologie berücksichtigt und eine Erweiterung dieser Perspektive bildungspolitisch unterstützt werden.

In empirischen Untersuchungen konnte ein Zusammenhang von Stressoren und Lebenszufriedenheit von Zuwanderern nachgewiesen werden⁶³⁷. Je nach ihrem Verlauf können auch Konflikte als Stressoren wirken und die Lebenszufriedenheit beeinträchtigen. Hieraus ergibt sich der Zusammenhang von subjektiv wahrgenommener Lebenszufriedenheit und möglichem Konfliktverhalten. In den einzelnen Untersuchungen fand sich die Bestätigung dessen, daß große Lebenszufriedenheit mit möglichst konfliktfreiem Verhalten korreliert, während „Separation“ und „Marginalisation“ mit Unzufriedenheit einher gehen. Hier ist ein wechselseitiger Zusammenhang aufgedeckt, welcher die Akkulturationsmuster „Assimilation“ und „Integration“ Personen mit hoher Lebenszufriedenheit zuordnen

⁶³⁶ Bericht der Beauftragten 1997, S. 148: „In einer Welt, die als übergeordnete Gruppenidentifikation und wichtigstes politisches Orientierungskriterium die nationalstaatliche Zugehörigkeit hat, ist es selbstverständlich, daß die Frage der Staatsangehörigkeit und der Einbürgerung von Zuwanderern als wichtiges Kriterium für Segregations- und Integrationsprozesse gilt.“

⁶³⁷ vgl. Berry, Kim, Boski, 1987

läßt. Dabei entspricht diese Bewertung einer Selbsteinschätzung der Befragten und bezeichnet somit die subjektive Lebenszufriedenheit der Migranten⁶³⁸.

Die Lebenszufriedenheit von Migranten ist als psychosozialer Faktor auch an die Akkulturationsideologie des Aufnahmelandes gebunden. So führt eine Übereinstimmung des Migrantenverhaltens mit dem, vom Gastland bevorzugten, Akkulturationsmuster und wahrgenommener Akkulturationsideologie zu höherer Lebenszufriedenheit. In der Bundesrepublik wird die doppelte Staatsbürgerschaft weitestgehend politisch abgelehnt. Dies rückt das Akkulturationsmuster „Assimilation“ ins Zentrum der allgemeinen Akkulturationsideologie. Migranten, die sich in dieser Weise verhalten und sich „unauffällig“ eingliedern, finden Anerkennung und Lebenszufriedenheit. Abweichendes oder separierendes Verhalten wird nicht gewünscht. Viele türkisch-muslimische Migranten bevorzugen jedoch nicht das Akkulturationsmuster der Assimilation, sondern das der Integration, was sich in ihrem Wunsch nach Teilnahme an Wahlen sowohl in der Türkei als auch in Deutschland äußert⁶³⁹. Die doppelte Staatsbürgerschaft wird von den meisten Migranten gewünscht, da sie einen Abbruch bzw. einen Verlust ihrer Herkunftskultur befürchten, sobald sie sich eindeutig für die ausschließliche Deutsche Staatsbürgerschaft aussprechen⁶⁴⁰. In diesem Zusammenhang ist auch der Wunsch nach möglicher Rückkehr ins Heimatland von Bedeutung. Die Migranten halten an ihrem Gastarbeiterstatus fest, obgleich sich eine Verschiebung zur Einwanderung erkennen läßt⁶⁴¹.

Im Zusammenhang der beiden unterschiedlichen Identitätsverständnisse, welche völlig verschiedene Konzeptionen von Identität bereitstellen, scheint eine Bewertung dieses Verhaltens muslimischer Migranten aus einer neuen Perspektive möglich. Auf der Basis einer Berücksichtigung des spezifisch traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses erscheint der Wunsch nach Erhalt der türkischen Staatsbürgerschaft, vor allem der ersten Generation, verständlich. Diese Menschen, mit einem relativ geschlossenen Verständnis von Identität, mit ineinander

⁶³⁸ vgl. Bierbrauer 1996, S. 134f sowie Berry, Kim, Boski, 1987

⁶³⁹ vgl. ders. S. 133: „... und nach Teilnahme an Wahlen sowohl in der Türkei als auch in Deutschland geäußert. Das Akkulturationsmuster Integration wird mithin von den meisten Befragten in 14 der 15 berücksichtigten Lebensbereiche bevorzugt.“

⁶⁴⁰ Bericht der Beauftragten 1997, S. 149: Das Ergebnis der Repräsentativuntersuchung 1995 zeigt, daß im Vergleich zu 1985 mehr als dreimal so viele Menschen die Absicht haben, die deutsche Staatsangehörigkeit anzunehmen. Dennoch zeigt die Untersuchung auch: „Es ist also offensichtlich nicht die Aufgabe der formalen, rechtlichen Beziehung zum Herkunftsstaat, die Einbürgerung verhindert, sondern vielmehr die Befürchtung, mit der Einbürgerung, die mit der bisherigen Staatsangehörigkeit in Verbindung gebrachten Orientierungen, Zugehörigkeiten und Interessen aufgeben zu müssen.“

⁶⁴¹ Waldhoff 1995, S. 19 (in Fußnote 10): „Von Türken wie von Deutschen wird die allmähliche Verschiebung vom Aufenthalt zur Einwanderung nicht klar genug erkannt. Es gibt aber zahlreiche Indikatoren, die diesen Vorgang belegen. ... Das Problem besteht auch darin, daß Einwanderung nicht einfach ein dreidimensionaler räumlicher, sondern ein fünfdimensionaler, zeit- und bewußtseinsvermittelter sozialer Prozeß ist.“

verflochtenen Lebensbereichen, empfinden die Notwendigkeit der Rückgabe ihrer türkischen Staatsbürgerschaft, bei Erhalt der deutschen Staatsbürgerschaft, als „Herausschneiden“ eines wesentlichen Teils ihrer Identität. Sie können die deutsche Staatsbürgerschaft zwar in ihr System integrieren - da Deutschland für viele zum Lebensmittelpunkt geworden ist - aber sie können sich nur schwer von einem Teil ihrer Identität trennen. Ihr geschlossenes System bekäme eine Lücke, die durch die deutsche Staatsbürgerschaft nicht geschlossen werden kann.

Von deutscher Seite kommt oft der Satz: „Man muß sich doch entscheiden können!“ Dieser Satz entspricht dem modern-individualistischen Identitätsverständnis, wonach einer Ebene ein eindeutiges Sinnsystem zugeordnet werden kann: soziale Ebene => ich bin deutscher Staatsbürger - aber ich kann auch Amerikanischer Staatsbürger sein und mich (auf anderen Ebenen) als Deutscher fühlen! Mit dem Verlust der deutschen Staatsbürgerschaft, die nur ein Teil der Identität darstellt, wird nicht der Verlust des „Deutsch-Seins“ verbunden. Im Kontext des traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses bedeutet „Türkisch-Sein“ eine Lebensweise, die mit der Staatsbürgerschaft unwiderruflich verbunden ist - in der Folge bedeutet für diese Menschen die Abgabe ihrer ursprünglichen Staatsbürgerschaft den Verlust des „Türkisch-Seins“. Die ausschließliche deutsche Staatsbürgerschaft zwingt sie, in ihrem Selbstverständnis, zum „Deutsch-Sein“! Die Debatte um das Staatsbürgerrecht unterstützt diese Einschätzung der ausländischen Mitbürger, indem sie die vollständige Assimilation zwar nicht mehr in den rechtlichen Voraussetzungen benennt, wohl aber die Einbürgerung als Endpunkt einer (erfolgreichen) Integration verstanden sehen will⁶⁴². Im Kontext einer Berücksichtigung des traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses scheint die Forderung nach „zwei oder mehr Staatsangehörigkeiten (gefordert), da nur dann kulturelle, ethnische oder religiöse Orientierungen beibehalten werden dürfen und könnten“⁶⁴³ als notwendiger Wunsch eines eher geschlossenen Verständnisses von Identität. Die Mehrstaatlichkeit sollte aus diesem Grund, vor allem für die erste Generation, ermöglicht werden. Doch auch für die zweite und dritte Generation wäre dies ein Schritt zur Integration⁶⁴⁴. Das Zulassen von Mehrstaatlichkeit für muslimische Migranten wäre eine erste Konsequenz aus einem Verständnis für unterschiedliche Identitätskonzepte, die innerhalb der pluralistischen Gesellschaft der Bundesrepublik zu bestehen scheinen.

⁶⁴² vgl. Bericht der Beauftragten 1997, S. 149f

⁶⁴³ dies. S. 150

⁶⁴⁴ Forschungsinstitut 1998, S. 8: „Die Kombination aus Unzufriedenheit über die fehlende Partizipationschancen und mangelnde Identifikation mit den deutschen politischen Institutionen dürfte die Anfälligkeit für die Mobilisierung durch herkunftslandorientierte Gruppierungen stärken, die teilweise massive Ressentiments gegen die deutsche Gesellschaft schüren.“

Bezüglich der subjektiv empfundenen Lebenszufriedenheit zeigt sich ein großer Teil der türkischen Migranten zufrieden, ungeachtet ihrer bevorzugten Akkulturationsmuster. Die materielle Situation, die Arbeitsstelle, die Wohnsituation, der allgemeine Lebensstandard sowie die Ausbildungsmöglichkeiten der Kinder werden als zufriedenstellend eingestuft. In der Einschätzung ihrer Lebenssituation, die sich im Vergleich ihrer Herkunftssituation meist positiv unterscheidet, können Migranten relativ leicht zu einem Standard gelangen, der ihnen eine subjektive Lebenszufriedenheit ermöglicht. Dennoch konnte Bierbrauer deutliche Zusammenhänge nachweisen, die sich aus der Korrelation der Lebenszufriedenheit mit dem Konfliktverhalten ergeben. Hohe Lebenszufriedenheit äußerten jene Zuwanderer, die im Konflikt mit Konfliktpartnern ähnlicher Herkunft ihr Konfliktverhalten an ihrer Herkunftskultur orientierten, aber bei Konfliktpartnern aus dem Gastland ihr Verhalten am deutschen Kontrahenten orientierten und sich somit dem Akkulturationsmuster Assimilation entsprechend verhielten⁶⁴⁵. Dieses Chamäleonverhalten, orientiert am Konfliktkontrahenten, scheint im Kontext dieser Arbeit sehr eindringlich das Konfliktpotential der Identitätsanomie eines Migranten zu verdeutlichen. Einerseits orientiert sich sein Verhalten an der Herkunftskultur, andererseits an den kulturellen Gegebenheiten des Aufnahmelandes.

Wenn sich die Einschätzung der Lebenszufriedenheit durch das Zusammenspiel von verschlechterter Lebensbedingungen im Aufnahmeland, von einer sichtbaren Verschiebung der Aufnahmeideologie hin zu Ausländerfeindlichkeit und von wachsendem sozialem Unmut innerhalb der Bevölkerung des Aufnahmelandes, verändert, muß gleichsam eine Verhaltensänderung bezüglich der bevorzugten Akkulturationsmuster von Migranten folgen.

Diese Einschätzung orientiert sich auch an der Annahme eines traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnis muslimischer Migranten. Im Aufnahmeland stellen diese ihre materiellen Bedürfnisse vor ihre emotionalen Notwendigkeiten⁶⁴⁶. Bessere Lebensbedingungen in der Heimat orientieren sich an den eher emotionalen Aspekten, weshalb Defizite in dieser Hinsicht durch eine starke Orientierung an Landsleuten kompensiert werden⁶⁴⁷ - ganz im Sinne des gemeinsamen Identitätsverständnisses.

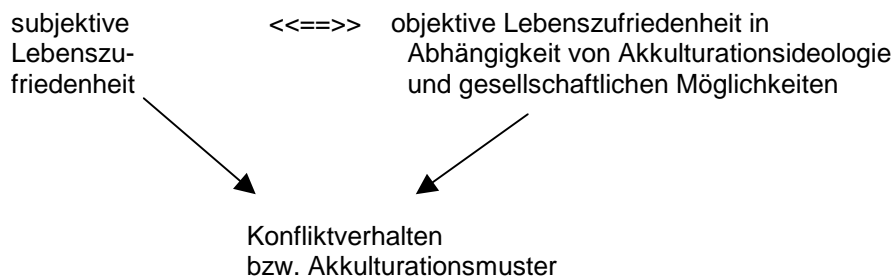
⁶⁴⁵ vgl. Bierbrauer 1996, S. 135

⁶⁴⁶ vgl. Forschungsbericht 1980: Die befragten ausländischen Eltern beurteilen in Deutschland besser: Verdienstmöglichkeiten (93%), Sozialfürsorge (81%), Berufsausbildung (73%), Umgang mit Behörden (58%), Situation am Arbeitsplatz (55%) vgl. S. XII der Zusammenfassung. Dem gegenüber bestanden die besseren Lebensbedingungen in der Heimat in Aspekten wie: Gastfreundschaft (80%), Kontakt zu Nachbarn (76%), Respekt vor den Eltern (73%) sowie hinsichtlich der Moral (58%) vgl. S. XIII der Zusammenfassung

⁶⁴⁷ ders.: 85 % der türkischen Eltern haben 'am liebsten' Kontakt zu Landsleuten, nur 9% haben 'viel Kontakt' zu Deutschen. Dagegen haben nur 43% der Jugoslawen 'am liebsten' Kontakt zu ihren Landsleuten während in dieser Gruppe 45% 'viel Kontakt' zu Deutschen haben. Hierin äußert sich Unterschiede der Integrationsbereitschaft und -fähigkeit unter den verschiedenen Nationalitäten, je nach dem Grad der Vergleichbarkeit heimatlicher Lebensverhältnisse zu deutschen Verhältnissen. vgl. S. XI der Zusammenfassung

Findet zu den gegebenen emotionalen Defiziten im Gastland noch eine Verschlechterung der materiellen Lebenssituation statt, so führt der hierdurch wachsende psychosoziale Druck von Migranten zu veränderten Einstellungen und häufig auch zu Störungen, derer sich die Ethnomediziner mit wachsendem Interesse annehmen⁶⁴⁸.

Im Kontext dieser Arbeit erscheint das Verhältnis von subjektiver Lebenszufriedenheit, von Lebensbedingungen in Abhängigkeit von Akkulturationsideologie sowie von sozialen Möglichkeiten des Aufnahmelandes und potentiell Konfliktverhalten, orientiert an Akkulturationsmustern, von entscheidender Bedeutung:



Dieser Zusammenhang verdeutlicht, daß eine prinzipielle Beeinflussung der von muslimischen Migranten verwendeten Akkulturationsmustern möglich ist⁶⁴⁹. Außerdem zeigt diese gegenseitige Abhängigkeit die Zwangsläufigkeit vom Akkulturationsmuster Separation durch eine Verschlechterung der Lebensbedingungen von Migranten. Separation bedeutet im Kontext dieser Arbeit eine Rückorientierung an traditionellen Orientierungsvorgaben, wie sie bei vielen Migranten durch deren Religionsform, den Islam gegeben ist. Separation käme somit einem Verhalten, das eine verstärkte Orientierung am Islam unterstützt, gleich. An dieser Stelle muß nochmals auf den kollektiviert orientierten Charakter des Islam hingewiesen werden. Muslimische Migranten der ersten Generation sind durch ihre muslimische Sozialisation in ihrem Selbstverständnis stark kollektiviert orientiert, weshalb sie kollektive Lösungswege aus ihrer Krise, individuell möglichen vorziehen. Fundamentalistische Strömungen innerhalb einer Gruppe von muslimischen Migranten können hierdurch, trotz kritischer Haltung der Individuen hierzu, von diesen unterstützt werden.

Wie dieses Zurückfallen in traditionelle islamische Orientierungen verhindert werden kann, ist ein Problem, mit welchem die türkische Regierung seit den Reformen Atatürks zu kämpfen hat. Statistische Untersuchungen in der Türkei haben ergeben, daß die Kenntnis des Islam und die Vereinbarkeit des Islam mit der Moderne je nach

⁶⁴⁸ In wachsendem Maße nehmen sich Psychologen und Mediziner des Problemfeldes der Migration an. Der Bereich der Ethnomedizin hat sich hieraus entwickelt. Lit.: Collatz, Brandt, Salman, Timme

⁶⁴⁹ Waldhoff 1995, S. 19: „Durch gemeinsame Arbeit, auf der Grundlage gegenseitiger Kenntnis einiger Grundzüge der Gesellschaftsgeschichte, einen Fundus geteilter symbolvermittelter Kenntnisse und Assoziationesfelder zu schaffen, wäre eine hilfreiche Bildungsaufgabe.“ in Fußnote 10

Bildungsgrad variiert⁶⁵⁰. Die von Atatürk verordnete Trennung von Staat und Religion beinhaltete auch eine Unterordnung der Religion sowie eine Kontrolle der Religionsausübung⁶⁵¹. Religiöse Schulen und Hochschulen wurden geschlossen, Religionsunterricht wurde eingestellt und religiöse Orden wurden verboten. Da durch diese Reformen ein Teil der religiösen Bewegungen in die Illegalität gedrängt wurde⁶⁵², entwickelte sich in der Türkei ein „offizieller“ Islam, der einem „inoffiziellen“ Islam gegenübersteht. Diese Situation bedingt die besondere bildungspolitische Aufgabe der Schule in der Türkei und letztlich auch in Deutschland. Der Islam als orientierende Kraft ist weder innerhalb der Türkei noch innerhalb der Gruppe muslimischer Migranten in der Bundesrepublik weg-zu-reformieren. Aus diesem Grund sollten die im Islam enthaltenen Gedanken, die eine Vereinbarkeit von Islam und Moderne ermöglichen, innerhalb religiöser Bildung an öffentlichen Schulen vermittelt werden. So kommt A.T. Khoury zu der Einschätzung: „daß der Islam, auf den Elementen seiner eigenen Rechtsordnung aufbauend, in der Lage ist, ein Lebensmodell für die islamischen Minderheiten in der Diaspora zu erarbeiten, das ihnen eine gesunde Integration in ihre jeweilige Gesellschaft ermöglicht.“⁶⁵³ Im Sinne der Vereinbarkeit von Islam und Moderne sollte die islamische Unterweisung muslimischer Schüler an den geschichtlich gegebenen „aufgeklärten Denkern und politisch-religiöse(n) Strömungen“ orientiert sein, die den Traditionalisten zu allen Zeiten der Geschichte des Islam gegenüberstanden⁶⁵⁴. Die Frage der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation beschäftigt viele muslimische Eltern⁶⁵⁵. Da sie sich selbst nicht in der Lage sehen, ihre Kinder hinreichend religiös zu erziehen, schicken viele Eltern ihre Kinder in Koranschulen⁶⁵⁶. Die dort vertretenen Lerninhalte und Lehrmethoden sind Anfang der 80er Jahre in der deutschen Öffentlichkeit heftig diskutiert und oft angegriffen worden⁶⁵⁷, weshalb den teilnehmenden Kindern heute oft bei Strafe untersagt wird,

⁶⁵⁰ vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 125

⁶⁵¹ ders. S. 120

⁶⁵² ders. S. 128: „Radikale religiöse Bewegungen, Bruderschaften und Sekten, die für die Durchsetzung des Laizismus-Konzepts eine gesellschaftliche Barriere darstellten, da sie für eine islamisch geprägte Staatsherrschaft eintraten, wurden verboten und mußten ihre Tätigkeit nach 1925 in die Illegalität verlegen.“

⁶⁵³ Khoury 1985, S. 112

⁶⁵⁴ Heller, Mosbahi 1998, S. 7

⁶⁵⁵ Nielsen 1979, S. 21: „Eines wird immer deutlicher: Die komplexe Frage, wie man den Glauben von einer Generation zur nächsten in einer sozialen und kulturellen Umgebung, die bestenfalls neutral, schlimmstenfalls aber versteckt oder offen feindselig eingestellt ist, weitergeben kann, beschäftigt Muslime aller religiöser Schattierungen und kultureller Herkunft - ganz gleich, wie ihr Engagement innerhalb der institutionellen Strukturen aussieht.“ Vgl. auch Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 132.

⁶⁵⁶ Vgl. Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 132

⁶⁵⁷ Abdullah 1979, S.19: Im Kontext der Wahrnehmung einer Heterogenität der Muslime in Deutschland und einer Auseinandersetzung von 'Frommen' und 'atheistischen' Muslimen schreibt Abdullah bezüglich eines von 'Atheisten' geforderten Verbotes aller Islam-Vereinigungen: „Um dieses Ziel zu erreichen, ist ihnen anscheinend jedes Mittel recht. Sie reichen von verfälschten Koranzitaten bis zur

über Inhalte und Ablauf des Unterrichts zu berichten.⁶⁵⁸ Im Hinblick auf die genannten Zusammenhänge einer möglichen Rückorientierung und verstärkten Annahme einer religiösen Orientierung durch die wahrgenommene Identitätsanomie der muslimischen Bevölkerung, scheint es sinnvoll, einen religiösen Unterricht an deutschen Bildungseinrichtungen zuzulassen. Der in manchen Bundesländern bereits erteilte Unterricht, dessen inhaltliche Orientierung bekannt und mit der Verfassung eines Rechtsstaates vereinbar ist, findet innerhalb „in der türkischen Öffentlichkeit, besonders bei den türkischen Selbstorganisationen und in der türkischen Presse in der Bundesrepublik große Resonanz und Befürwortung.“⁶⁵⁹ Diese bildungspolitisch sehr wichtige Aufgabe der Vermittlung eines „modernisierten“ Islam ist jedoch nicht nur für die zweite oder dritte Generation von Bedeutung. Im Sinne des vorhandenen traditionell-kollektiviert orientierten Identitätsverständnisses der ersten Generation scheint auch für diesen Personenkreis eine islamische Schulung im vorgenannten Sinne notwendig. Die Kenntnisse des Islam sind innerhalb dieser Personengruppe meist rudimentär und bedingen oft eine eher traditionelle Volksfrömmigkeit⁶⁶⁰. Aus diesem Grund sollten Aspekte des Islam, welche eine Vereinbarkeit des Islam mit der westlichen Moderne unterstützen, in diesem Personenkreis durch bildungspolitische Maßnahmen verankert werden. Wie diese Personengruppe zu erreichen ist, sollte in Zusammenarbeit mit Selbstorganisationen geklärt werden⁶⁶¹.

Es scheint hinreichend dargelegt, daß in den Lebensbedingungen der Migration von Menschen muslimischer Herkunft im Zusammenhang mit der Lebenswelt der Moderne Identitätskrisen entstehen können, die eine scheinbar zwingende Entscheidung zur Assimilation bzw. Integration, die ein säkulares Verhalten in sich bergen oder Separation bzw. Marginalisation, die ihrerseits bezogen auf die Religionsform des Islam, fundamentalistische Züge tragen können, notwendig machen. Der dritte Weg, die Annahme des modern-individualistischen Identitätsverständnisses mit einem weiterhin gelebten Islam, beschränkt auf die persönliche religiöse Ebene, scheint durch die islamische Dogmatik weitgehend verhindert. Hier können bildungspolitische Maßnahmen wirken und die Basis für ein tolerantes Miteinander in einer pluralistischen Gesellschaft schaffen.

An dieser Stelle sei nochmals darauf hingewiesen, daß die Formulierung von Verallgemeinerungen bezüglich Religionsformen und Personengruppen immer

Transformierung längst überholter geschichtlicher Fakten zum Zwecke ihrer ‘Aktualisierung’. Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung stehen die Koranschulen bzw. Korankurse.“

⁶⁵⁸ Zentrum für Türkeistudien 1994(b), S. 132

⁶⁵⁹ vgl. ders. S. 133

⁶⁶⁰ siehe hierzu Fußnote 349ff

⁶⁶¹ In diesem Zusammenhang wäre z.B. die Übersetzung der IDH-Zeitung: „Freitagsblatt“ in Türkisch, unterstützt durch Finanzmittel des Bundes, denkbar. Da die Migranten der ersten Generation im allgemeinen über eher schlechte Sprachkenntnisse verfügen (vgl. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung 1997, S. 135), wird dieser Personenkreis durch das „Freitagsblatt“ in Deutsch nicht erreicht.

problematisch ist. Aus diesem Grund beschränkte sich die Arbeit auf idealtypische Darstellungen. Der Islam in Deutschland wird von seinen Vertretern sehr unterschiedlich erlebt und gelebt. Entsprechend unterschiedlich stellen sich die Verhaltensweisen im Kontext der Moderne dar. Der Zusammenhang von traditioneller Orientierung und Bildungsstand, der statistisch relevant erscheint, läßt jedoch eine Typisierung in der dargelegten Weise und hieraus entwickelte Schlußfolgerungen zu.

In diesem Sinne versteht sich die vorgelegte Arbeit als Anregung, welche eine andere Perspektive in der Wahrnehmung und Bewertung des Verhaltens und Handelns muslimischer Migranten in der Bundesrepublik ermöglichen kann.

Literatur

- Abdullah, S. M.: Weshalb Koranschule? Dokumentation 3, CIBEDO, Köln 1979
- Antes, P.; Uhde, B.: Das Jenseits der Anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam, Stuttgart 1972
- Allensbach, Institut für Demoskopie: Weitergabe des Glaubens, Umfrage 1987
- Argyle, M.; Beit-Hallahmi, B.: The social psychology of religion, London, Boston 1975
- Auernheimer, G.: Der sogenannte Kulturkonflikt. Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher, Frankfurt/M. 1988
- ders.: Jugendliche türkischer Herkunft in der Bundesrepublik Deutschland. Ethnizität, Marginalität und interethnische Beziehungen, im: Buchner, P.; Kruger, H.H. (Hrsg.): Kindheit und Jugend im interkulturellen Vergleich, Opladen 1990
- Bandura, A.: Sozial-kognitive Lerntheorie, Stuttgart 1979
- Bartl, K.: Theologie und Säkularität. Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartes und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularen Welt, Frankfurt/M. 1990
- Baumeister, R. F.: Identity, Cultural Change and Struggle for Self, New York, Oxford 1986
- Beckford, J. A. (Hrsg.): New religious movements and rapid social change, London 1986
- Bellebaum, A.: Soziologische Grundbegriffe. Eine Einführung für soziale Berufe, 6te Auflage, Stuttgart, Berlin 1972
- Bergedorfer Gesprächskreis (Hrsg.): Bergedorfer Gesprächskreis zu Fragen der freien industriellen Gesellschaft. 65. Tagung am 23. Juni 1980 in Hamburg, Hamburg 1980
- Berger, P. L.: Der Zwang zur Häresie, Frankfurt/ M. 1980
- Berger, P.L.; Berger, B.; Kellner, H.: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt/M., New York 1975
- Berger, P.L.; Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1984
- Bernsdorf, W. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969
- Berry, J.W.: Acculturation as varieties of adaption in: Padilla (Hrsg.) Acculturation: Theory, models, and some new findings, Boulder, CO 1980, S. 9-25
- Berry, J.W.; Kim, U.; Boski, P.: Psychological acculturation of immigrants in Kim, Gudykunst (Hrsg.): Cross-cultural adaption: Current approaches, Newbury Park 1987, S. 62-89
- Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach einer Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1975
- Behr, V.: Türkische Kinder und Jugendliche in deutschen Schulen: kulturelle Hintergründe; in Tumat, A.J. (Hrsg.): Migration und Integration: Ein Reader,

- Baltmannsweiler 1986, S. 152-167
- Bierbrauer, G.: Konflikte und Vorurteile. Modelle interkulturellen Zusammenlebens in: Klinger, E.; Vossmann, E.; Gehring, H.; Bierbrauer, G.: Akkulturation und Konflikte bei türkischen Zuwanderern, Osnabrück 1996, S. 125-138
- Binswanger, K.: Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten, 2. Türkei, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 212-236
- ders.: Islamischer Fundamentalismus in der Bundesrepublik. Entwicklung - Bestandsaufnahme - Ausblick, in: Nirumand, B. (Hrsg.): Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland, Köln 1990, S. 38-54
- Blättner, F.: Geschichte der Pädagogik, Heidelberg 1973
- Böhme, G.: Am Ende des Baconschen Zeitalters, Frankfurt/M. 1993
- Boos-Nünning, U. / Golomb, E.: Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft, Essen 1974,
- Boos-Nünning, U.: Dimensionen der Religiosität, Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München 1972
- Boos-Nünning, U.; Hohmann, M. (Hrsg.): Ausländische Kinder. Gesellschaft und Schule im Herkunftsland, Düsseldorf 1977
- Brockhaus Enzyklopädie: Bd. EC/GZ, 17. Aufl., Wiesbaden 1969
- Büchner, P.: Wandel der Kindheit als Ergebnis veränderter Aufwuchsbedingungen in der Familie, in ders.: Einführung in die Soziologie der Erziehung und des Bildungswesens, Darmstadt 1985, S. 16-26
- Büchner, Krüger (Hrsg.): Kindheit und Jugend im interkulturellen Vergleich, Opladen 1990
- Busse, H.: Die theologische Beziehung des Islam zu Judentum und Christentum, Darmstadt 1988
- Claessens, D.: Familie und Wertsystem, Eine Studie zur „zweiten, soziokulturellen Geburt“ des Menschen und der Belastbarkeit der „Kernfamilie“, 4. Auflage, Berlin 1972
- Claessens, D.; Milhoffer, P. (Hrsg.): Familiensoziologie. Ein Reader als Einführung, Frankfurt/M. 1974
- Collatz, J. (Hrsg.): Was macht Migranten in Deutschland krank?. Zur Problematik von Rassismus und Ausländerfeindlichkeit und von Armutsdiskriminierung in psychosozialer und medizinischer Versorgung, Hamburg 1992
- Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M. 1981
- Däniken, E. von: Erscheinungen - Phänomene die die Welt erregen, Düsseldorf, 1975
- DeVos, G.: Ethnic Identity And Minority Status: Some Psycho-Cultural Considerations in: Jacobson-Widding, A. (Hrsg.): Identity: Personal And Socio-Cultural, Uppsala 1983, S. 135-158
- Denzler, G. (Hrsg.): Kirche und Staat auf Distanz - Historische und aktuelle

- Perspektiven, München 1977
- Döbert, G.; Habermas, J.; Nunner-Winkler, G. (Hrsg.): Entwicklung des Ich, Köln 1977
- Dubiel, H.: Der Fundamentalismus der Moderne in: Merkur, Heft 9/10, München 1992, S. 747-762
- Dunde, S. R. (Hrsg.): Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994
- Eggers, P.; Steinbacher, F.: Pädagogische Soziologie, Bad Heilbrunn, 1979
- Elwert, G.: Nationalismus, Ethnizität und Nativismus - über die Bildung von Wir-Gruppen. in: Waldmann, P.; Elwert, G.; (Hrsg.): Ethnizität im Wandel, Saarbrücken 1989
- Erichsen, H.: Religion durch Wissenschaft - Die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, Engelberg und München 1977
- Erikson, E. H.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Stuttgart 1979, 7te Auflage
- ders.: Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, Stuttgart 1966, Nachdruck von 1953
- Esser, H.: Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft, in: Zeitschrift für Soziologie 4, 1988, S. 235-248
- Faruk, S.: Identitätsfindung türkischer Jugendlicher, in: Kiesel, D.; Wolf-Almanasreh, R. (Hrsg.): Die multikulturelle Versuchung: ethnische Minderheiten in der deutschen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1991, S. 147-160
- Feindt-Riggers, N.; Steinbach, U.: Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse - Pilotuntersuchung, Hamburg 1997
- Fend, H.: Gesellschaftliche Bedingungen schulischer Sozialisation, Basel 1974
- ders.: Schulklima: Soziale Einflußprozesse in der Schule
- Ferchhoff, W.: Jugend an der Wende des 20. Jahrhunderts. Lebensformen und Lebensstile, Opladen 1993
- Feuerbach, L.: Das Wesen des Christentums (nach der 3. Auflage von 1849) mit einem Nachwort von Karl Löwith, Stuttgart 1984
- Forschungsbericht des Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung: Untersuchung von Möglichkeiten der außerschulischen Integration ausländischer Kinder und Jugendlicher vor dem Hintergrund spezifischer Sozialisationsbedingungen, Bonn 1980
- Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung. Abteilung Arbeit und Sozialpolitik (Hrsg.): Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1998
- Freyer, H.: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955
- Fürstenau, P.: Soziologie der Kindheit, Heidelberg 1967
- Fürstenberg, F. (Hrsg.): Religionssoziologie, Neuwied/Rh., Berlin 1964
- Garet, L.: Der Islam, Aschaffenburg 1961
- Gehlen, A.: Der Mensch - Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bd. 1, Wiesbaden, 12. Auflage 1978

- Gerhard, U.; Parr, R.; Wagner, B.: Jeder ist Fundamentalist von irgend etwas - Zur Geschichte eines vagabundierenden Begriffs, in: Sprachreport. Informationen und Meinungen zur deutschen Sprache, 3/1990, S. 6-10
- Geyer, P. (Hrsg.): Das 18. Jahrhundert - Aufklärung, Regensburg 1995
- Görlitz, A. (Hrsg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bd. 1, München 1973
- Gössmann, W.: Deutsche Kulturgeschichte im Grundriss, Ismaning 1978
- Grom, B.: Religionspsychologie, München, Göttingen 1992
- Groß, E. (Hrsg.): Erziehungsprozesse: Entwicklung - Sozialisation in: Konzepte der Pädagogik, Düsseldorf 1984
- Guttmann, G.; Langer, G. (Hrsg.): Das Bewußtsein. Multidimensionale Entwürfe, Bd. 4, Wien, New York 1992
- Habermas, J.: Die neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energie in: Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften, Frankfurt/M. 1985
- Heintz, P.: Ein soziologisches Paradigma der Entwicklung, Stuttgart 1969
- Heitmeyer, W.; Müller, J.; Schröder, H.: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt/M. 1997
- Heitmeyer, W.; Dollase, R. (Hrsg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt, Frankfurt/M. 1997
- Heller, E.; Mosbahi, H. (Hrsg.): Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker, München 1998
- Hertinger, J.: Die religiöse Erziehung muslimischer Kinder in hessischen Schulen heute, in Khoury, A.T.: Islamische Minderheiten in der Diaspora, Mainz u. a. 1985
- Hirschberg, W. (Hrsg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde, Berlin 1988
- Hocker, R.: Türkische Jugendliche im ideologischen Zugriff. Zur Einflußnahme extremistischer Gruppierungen auf jugendliche Migranten türkischer Herkunft, in: Heitmeyer, W.; Dollase, R. (Hrsg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt. Frankfurt/M. 1997, S. 426-449
- Hoheisel, K.: Religiöser Fundamentalismus: Herkunft und Begriff, in: Kochanek, H. (Hrsg.): Die verdrängte Freiheit - Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg 1991, S. 12-29
- Holtbrügge, H.: Türkische Familien in der Bundesrepublik. Erziehungsvorstellungen und familiäre Rollen- und Autoritätsstruktur, Duisburg 1975
- Hottinger, A.: Islamischer Fundamentalismus, Zürich 1993
- Inglehart, R.: Kultureller Umbruch, Wertewandel in der westlichen Welt, Frankfurt/M., New York 1989
- Jaeggi, U.; Faßler, M.: Kopf und Hand, Frankfurt/M., New York, 1982
- Jäggi, Chr.J.; Krieger, D.J.: Fundamentalismus: Ein Phänomen der Gegenwart,

Zürich 1991

- Jurji, E. (Hrsg.): Religious Pluralism and World Community, Interfaith and Intercultural Communication, Leiden 1969
- Karrer, L.: Was ist los mit der Kirche? Das Kirchenvolks-Begehren im Horizont unterschiedlicher Kirchen-Erfahrungen in: Wir sind Kirche, Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion, Freiburg, Basel, Wien 1995, S. 17-30
- Kepel, G.: Die Rache Gottes: Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991
- Khoury, A. Th. (Hrsg.): Mensch, Welt, Staat im Islam, Graz u. a. 1977
- Köcher, R.: Religiös in einer säkularisierten Welt, in Noelle-Neumann, Köcher: Die verletzte Nation, Stuttgart 1987, S. 164-281
- Köster, F.: Religiöse Erziehung in den Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Darmstadt 1986
- Kohlberg, L.: Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt/M. 1995
- Krieger, D. J.: Das Interreligiöse Gespräch, Zürich 1986
- Kunstmann, W.: Gesellschaft, Emanzipation, Diskurs - Darstellung und Kritik der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, München 1977
- Kurzreiter, J.: Pädagogische Soziologie, Wien 1971
- Lanczkowski, G. (Hrsg.): Geschichte der Religionen, Frankfurt/M., überarbeitete und erweiterte Ausgabe 1980
- ders.: Die neuen Religionen, Frankfurt/M. 1974
- ders.: Geschichte der nichtchristlichen Religionen, Frankfurt/M. 1989
- Lehmann, H.: Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-These nach zwei Generationen, in: Schluchter: Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt/M. 1988, S. 529-553
- Liebmann, K.: Das Beispiel Lessing, Dresden 1977
- Lipp, W.: Soziale Räume, regionale Kultur: Industriegesellschaft im Wandel in: Lipp, W. (Hrsg.): Industriegesellschaft und Regionalkultur - Untersuchungen für Europa, Köln, Berlin, Bonn, München 1984, S. 1-56
- Lohauß, Peter: Moderne Identität und Gesellschaft - Theorien und Konzepte, Opladen 1995
- Lübbe, H.: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg, München 1975
- ders.: Religion nach der Aufklärung, Graz 1986
- Lüders, M.: Gespräch mit Mohammad Arkoun - Für eine Kritik der islamischen Vernunft. in: Die Zeit Nr. 29, 10. Juli 1987
- Luhmann, N.: Die Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977
- Mannheim, K.: Diagnose unserer Zeit. Gedanken eines Soziologen, Zürich, Wien, Konstanz 1951
- Matthes, J.: Religion und Gesellschaft, Hamburg 1967
- Mensching, G.: Der säkularisierte Mensch der Gegenwart in den Weltreligionen in:

- Wilhelmshavener Vorträge, Schriftenreihe der Nordwestdeutschen
Universitätsgesellschaft, Heft 37, o.J
- ders.: Die Weltreligionen, Wiesbaden 1981
- Mertens, Gabriele; Akpinar Ünal: Türkische Migrantenfamilien. Familienstrukturen in
der Türkei und in der Bundesrepublik. Angleichungsprobleme türkischer
Arbeiterfamilien: Beispiel West-Berlin, Bonn 1977
- Meyer, H.: Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation, Frankfurt/ M., Bern
1988
- Meyer, T.: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbeck bei Hamburg
1989
- Miegel, M.: Wirtschafts- und arbeitskulturelle Unterschiede in Deutschland: Zur
Wirkung außerökonomischer Faktoren auf die Beschäftigung, Gütersloh 1991
- Mollenhauer, K.: Vergessene Zusammenhänge: Über Kultur und Erziehung, München
1983
- Nasser, A. B.: Ökonomische Perspektiven der neuen islamischen Bewegung, Bremen
1987
- Naudascher, B.: Die Gleichaltrigen als Erzieher, Fakten-Theorien-Konsequenzen zur
Peer-Group-Forschung, Bad Heilbrunn 1977
- ders.: Jugend und Peer-Group, Die pädagogische Bedeutung von
Gleichaltrigen im Alter von zwölf bis sechzehn Jahren, Bad Heilbrunn 1978
- Neidhardt, F. (Hrsg.): Systemtheoretische Analysen zur Sozialisationsfähigkeit der
Familie in ders. (Hrsg.): Frühkindliche Sozialisation, Stuttgart 1979, S. 162-
187
- Neumann, U.: Türkei, in: Boos-Nünning, U.; Hohmann, M. (Hrsg.): Ausländische
Kinder. Gesellschaft und Schule im Herkunftsland, Düsseldorf 1977, S. 233-
283
- Nielsen, J. S.: Europas Muslime. Ihr Rechts-Status, CIBEDO Dokumentation Nr. 4,
Soest 1979
- Özkan, S.: „Mit meinem Vater kann ich darüber nicht reden...“ Junge türkische Frauen
in Deutschland: Lebensrealität und Versuch der Konfliktlösung in: Fremde
Nachbarn, Aspekte türkischer Kultur in der Türkei und in Deutschland, in:
Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, Neue Folge 29, S. 155-166
Marburg 1992
- Pagenstecher, C.: Ausländerpolitik und Immigrantenidentität. Zur Geschichte der
>Gastarbeiter< in der Bundesrepublik, Berlin 1994
- Paret, R.: Der Koran. Übersetzung, Stuttgart 1966
- Pfeiffer, W.M.: Kulturpsychiatrische Aspekte der Migration in: Koch, Özek, Pfeiffer
(Hrsg.): Psychologie der Migration. Deutsch-türkische Perspektiven,
Freiburg/Br. 1995, S. 17-30
- Pfeil, E.: Die Großstadtfamilie in Claessens/Milhoffer (Hrsg.): Familiensoziologie.
Ein Reader als Einführung, Fft./M. 1974, S. 144-168

- Portmann, A.: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Hannover, 1951
- Prokasky, H.; Tabaczek, M.: Das Zeitalter der Industrialisierung - Das deutsche Beispiel 1815-1914, Paderborn 1988
- Rahner, H.: Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961
- Raven, C.E.: Science, religion and the futur, A course of 8 lectures, Cambridge 1968
- Renner, E.: Erziehungs- und Sozialisationsbedingungen türkischer Kinder. Ein Vergleich zwischen Deutschland und der Türkei, Rheinstetten 1997
- Riesman, D.; Denney, R.; Glazer, N.: Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlung des amerikanischen Charakters, Darmstadt, Berlin, Neuwied 1956
- Robertson, R.: Einführung in die Religionssoziologie, München, Mainz 1973
- Rohrmoser, G.: Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz u. a. 1989
- Rolff, H.-G.: Sozialisation und Auslese durch die Schule, Heidelberg 1980
- Roth, H.: Pädagogische Anthropologie, Bd. 1: Bildsamkeit und Bestimmung, Hannover 1976
- Sag, E.A.: Üben islamische-fundamentalistische Organisationen eine Anziehungskraft auf Jugendliche aus?, in: Heitmeyer, W.; Dollase, R. (Hrsg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt, Frankfurt/M. 1996, S. 450-473
- Schacht, J.: Der Islam, in: Bertholet, A. (Hrsg.): Religionsgeschichtliches Lesebuch, Tübingen 1931, Bd.III, Heft 16
- Schäfers, B.: Soziologie des Jugendalters, Opladen 1982
- Schariati, A.: Zivilisation und Modernismus, in: Schreiner, H.P.: Der Imam. Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit, St. Michael 1982, S. 70-89
- Schiffauer, W.: Die Migranten von Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie, Stuttgart 1991
- ders.: Das Eigene und das Fremde in Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt: Kulturkontakt, Kulturkonflikt: Zur Erfahrung des Fremden Bd. 1, Frankfurt/M. 1988, S. 255-262
- Schluchter, W.: Religion und Lebensführung, Bd. 2, Frankfurt/M. 1988
- ders. (Hrsg.): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt/ M., 1988
- Schmale W.: Entchristlichung, Revolution und Verfassung. Zur Mentalitätsgeschichte der Verfassung in Frankreich 1715-1794, Berlin 1988
- Schoen, U.: Bi-Identität. Zweisprachigkeit, Bi-Religiosität, doppelte Staatsbürgerschaft, Zürich, Düsseldorf 1996
- Schöning-Kalender, C.: Die Familie, die Fremde und die Kolonie. Zur Kulturspezifität türkischer Arbeitsmigration in: Das Eigene und das Fremde in Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt: Kulturkontakt, Kulturkonflikt: Zur Erfahrung des Fremden Bd. 1, Frankfurt/M.

1988, S. 251-254

- Schönthaler, A.: Emanzipation und Verantwortung. Zur Eigentümlichkeit der Aufklärungsphilosophie Ludwig Feuerbachs, Innsbruck 1990
- Schrader, A.; Nikles, B.; Griesse, H.M.: Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik, Kronberg/Ts. 1976
- Schwarz, R. (Hrsg.): Menschliche Existenz und Moderne Welt. Ein internationales Symposium zum Selbstverständnis des heutigen Menschen, Bd. 1 und 2 Berlin 1967
- Simmel, G.: Der Konflikt der Moderne. Ein Vortrag. München, Leipzig 1918
- Supp, B.: Die Droge heißt Respekt. Mit Messern, Muskeln und großen Sprüchen kämpfen die türkischen „Warriors“ in Berlin-Kreuzberg um das, was sie unter Achtung verstehen, in: Der Spiegel 22/1997, S. 110-113
- Stark, W.: Grundriß der Religionssoziologie, Freiburg 1974
- Talmon, S. (Hrsg.): Religion und Politik in der Gesellschaft des 20ten Jahrhunderts, Bonn 1978
- Tibi, B.: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, München 1993
- ders.: Der religiöse Fundamentalismus, Mannheim u.a. 1995
- Thomä-Venske, H.: Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islam im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in der Gesellschaft der Bundesrepublik, Hamburg 1981
- Timm, J.: Einführungsrede zu den 2. Bremer Universitätsgesprächen in: Forschung an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, Bremen 1989, S.12-16
- Treibel, A.: Migration in modernen Gesellschaften: soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit, Weinheim, München 1990
- Ullmann, L.: Der Koran. Das heilige Buch des Islam, 14te Auflage, neu überarbeitet und erläutert von L.W. Winter, München 1984
- Waldhoff, H.-P.: Fremde und Zivilisierung, Frankfurt/ M. 1995
- Waldmann, P.; Elwert, G. (Hrsg.): Ethnizität im Wandel, Saarbrücken 1989
- Wallner, E.: Soziologie, Einführung in Grundbegriffe und Probleme, Heidelberg 1975
- Weber, E.: Pädagogik. Eine Einführung. Grundfragen und Grundbegriffe, Donauwörth, 3. Aufl., Auer 1974
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft - Grundriss der verstehenden Soziologie, 4. Aufl., Tübingen 1956
- ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 (GARS I), 6. Aufl., Tübingen 1972
- ders.: Die protestantische Ethik (PE), Hrsg. von Winkelmann, J.; 3. Aufl., Hamburg 1975
- Widmann, H.: „Hürmet“ und „Selbstverwirklichung“ - Gegensätzliche Leitvorstellungen in der deutschen und türkischen Pädagogik und ihre Bedeutung für die Reintegration türkischer Migrantenkinder in in: Fremde

- Nachbarn, Aspekte türkischer Kultur in der Türkei und in Deutschland,
Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, Neue Folge 29, Marburg
1992, S. 189-196
- Wilber, K.: Halbzeit der Evolution, Bern und München 1981
- Wilpert, P.: Der Einzelne und die Gemeinschaft, Donauwörth 1949
- Wössner, J.: Soziologie - Einführung und Grundlegung, Wien u. a. 1974
- Yildiz, S.: Zur Frage der kulturellen Diversifikation der türkischen Migrantenkinder
durch die Schulbücher in: Das Eigene und das Fremde in Institut für
Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt:
Kulturkontakt, Kulturkonflikt: Zur Erfahrung des Fremden Bd. 1, Frankfurt/M.
1988, S. 263-268
- Zentrum für Türkeistudien (Hrsg.): Türkei-Sozialkunde. Wirtschaft, Beruf, Bildung,
Religion, Familie, Erziehung, Opladen 1991,
- ders.: Türkei-Sozialkunde. Wirtschaft, Beruf, Bildung, Religion, Familie, Erziehung,
2. Auflage Opladen 1994(b)
- ders. : Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch, Opladen 1994
- ders. : Studienwahlprozeß türkischer Migranten, Opladen 1996
- Zulehner, P. M.: Neokonservatismus - Ende des Pluralismus in der Postmoderne?
Am Beispiel der Katholischen Kirche in: Eifler, G.; Saame, O. (Hrsg.):
Postmoderne. Aufbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre
Erörterung, Wien 1990, S. 271-289